"Dan sesungguhnya telah Kami mudahkan Al-Qur'an untuk dijadikan pelajaran, maka adakah yang hendak mengambil pelajaran?"
(QS. Al-Qamar [54]: 17)

ENSIKLOPEDIA AL-QUR'AN

Kajian Kosakata

Jilid # 3 ~ Q - Z

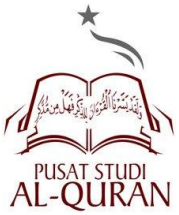
KEMENTERIAN AGAMA
REPUBLIK INDONESIA

"Dan sesungguhnya telah Kami mudahkan Al-Qur'an untuk dijadikan pelajaran, maka adakah yang hendak mengambil pelajaran?"
(QS. Al-Qamar [54]: 17)

ENSIKLOPEDIA AL-QUR'AN

Kajian Kosakata

Jilid # 3 ~ Q - Z



Judul:
Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata
Jilid # 3 Q - Z

Pemimpin Redaksi:
Muhammad Quraish Shihab

Tebal: vi + 429 halaman
Dimensi: 20 x 27 cm

Penerbit:
Lentera Hati bekerja sama dengan
Pusat Studi Al-Qur'an & Yayasan Paguyuban Ikhlas
Jakarta

Tahun:
Edisi # 1 - 2007
Edisi # 2 - 2012 (Revisi)

Q

QABAS (قَبَس)

Kata *qabas* (قَبَس) terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *qâf* (ق) – *bâ* (ب) – *sîn* (س). Menurut Ibnu Faris, makna pokok dari akar kata tersebut menunjuk pada 'salah satu sifat api' kemudian dipakai untuk menunjuk 'nyala api', lalu berkembang lagi sehingga dipakai di dalam arti 'cepat' yang dianalogikan kepada nyala api yang cepat menyambar. Pejantan yang prematur atau cepat orgasme disebut *faḥlun qabîs* (فَحْلٌ قَبِيْس). Kata itu, juga dipakai dalam arti 'mengambil' dan 'menuntut'.

Di dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang digunakan dari akar kata tersebut ada dua, yaitu bentuk *qabas* (قَبَس) yang terdapat pada dua tempat, yaitu di dalam QS. Thâhâ [20]: 10 dan An-Naml [27]: 7, bentuk kedua adalah bentuk *fi'l mudhâri', naqtabis* (نَقْتَبِس), yang terdapat pada satu tempat, yaitu di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 13.

Penggunaan bentuk *qabas* (قَبَس) yang terdapat pada QS. Thâhâ [20]: 10 dan An-Naml [27]: 7, menunjuk pada makna 'api' atau 'nyala api'. Ayat tersebut berkaitan dengan kisah Nabi Musa as. ketika melakukan perjalanan bersama istrinya dan tersesat di kegelapan malam di dekat bukit Thur Sina lalu ia melihat cahaya api di sisi bukit itu sehingga Nabi Musa menyuruh istrinya menunggu karena ia akan mendatangi tempat itu dengan harapan mudah-mudahan ia bisa pulang dengan membawa api dari tempat itu untuk dibuat alat penerangan jalan (suluh).

Penggunaan bentuk *fi'il mudhâri', naqtabis* (نَقْتَبِس) yang terdapat di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 13 menunjuk pada makna 'mengambil atau mempergunakan cahaya sebagai penerangan'. Ayat itu berkaitan dengan gambaran situasi orang-orang munafik pada hari akhirat yang berkata kepada orang-orang beriman "Tunggulah kami supaya kami dapat mengambil sebagian dari cahayamu".

Ibnu Abbas dan Abu Umamah mengatakan bahwa pada Hari Kiamat nanti, manusia akan diliputi oleh kegelapan, Al-Mawardi memperkirakan hal itu terjadi setelah ditentukan siapa yang beruntung dan siapa yang celaka. Setelah itu datanglah cahaya yang dapat dipakai untuk berjalan. Menurut para mufasir orang-orang beriman akan diberikan cahaya yang dapat dipakai berjalan melewati titian, masing-masing sesuai amal perbuatan mereka. Orang munafik juga diberi cahaya, tetapi cahaya itu hanya cahaya semu atau tipuan sebagai balasan bagi mereka yang telah berusaha menipu Allah di dunia, sebagaimana dikatakan di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 142, (إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ) *"Sesungguhnya orang-orang munafik itu menipu Allah dan Allah akan membalas tipuan mereka"*. Ada juga yang mengatakan bahwa orang munafik juga pada awalnya diberi cahaya karena mereka ikut berdakwah di dunia (secara lahiriah) dan dia bukan orang kafir, kemudian cahaya tersebut ditarik kembali karena kemunafikannya. Sedangkan, Abu Umamah mengatakan bahwa hanya orang Mukmin yang diberi cahaya sedangkan orang kafir dan orang munafik di-

Qabdhah

biarkan di dalam kegelapan, tanpa memperoleh sedikit pun cahaya. Sementara itu, Al-Kalbi menafsirkan bahwa orang munafik justru menggunakan cahaya orang-orang Mukmin untuk menerangi mereka walaupun mereka sendiri tidak diberi cahaya, dan saat mereka berjalan, tiba-tiba Allah mendatangkan angin dan kegelapan yang menyebabkan cahaya itu tidak bisa lagi digunakan sehingga mereka berseru kepada orang Mukmin sebagaimana di dalam ayat itu, (اُنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ) *"Tunggulah kami supaya kami dapat mengambil sebagian dari cahayamu"*. QS. Al-Hadîd [57]: 13.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

QABDHAH (قَبْضَة)

Kata *qabdhah* bentuk *mashdar* dari kata *qabadha - yaqbidhu-qabdhan/qabdhatan* (قَبَضَ – يَقْبِضُ – قَبْضًا وَقَبْضَةً). Para ahli bahasa sepakat bahwa makna dasar kata tersebut adalah 'mengambil dan menghimpun pada sesuatu'. Dari sini lahir makna-makna seperti 'menahan', 'menggenggam', 'menghalangi', 'kikir', dan 'menyempitkan'. Kata *qabdhah* (قَبْضَة) adalah antonim dari kata *basthatan* (بَسْطَة) yang terambil dari akar kata *basatha – yabsuthu – basthan/basthatan* (بَسَطَ – يَبْسُطُ – بَسْطًا وَبَسْطَةً) yang makna dasarnya adalah 'keterhamparan'; dari makna ini lahir makna-makna lain seperti 'memperluas' dan 'melapangkan'. Az-Zajjaj, pakar bahasa Arab yang menulis tentang *Asmâ'ul-Husnâ* (الأَسْمَاءُ الحُسْنَى) berpendapat bahwa tidak etis menyebut Allah *al-qâbidh* (اَلْقَابِض) tanpa menyebut *al-bâsith* (البَاسِط) karena kesempurnaan kekuasaan Allah baru tercermin dengan menyebut keduanya secara bersamaan. Jika Anda berkata, "Si A menggenggam persoalan saya dan menghamparkannya", itu menunjukkan bahwa dia menguasai persoalan Anda, demikian tulis Az-Zajjaj.

Kata *qabdhatan* (قَبْضَة) dengan segala bentuk turunannya di dalam Al-Qur'an disebut 9 kali dalam enam surah (empat Surah *Makkiyah* dan dua Surah *Madaniyah*); misalnya QS. Thâhâ [20]: 96 dan QS. Az-Zumar [39]: 67.

Di dalam Al-Qur'an, tidak ditemukan kata *al-qâbidh* (اَلْقَابِض) dan *al-bâsith* (البَاسِط) sebagai sifat Allah, tetapi ditemukan kata kerja dengan pelakunya Allah, antara lain,

مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقْرِضُ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً ۚ وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

"Siapakah yang mau memberi pinjaman kepada Allah suatu pinjaman yang baik (menafkahkan hartanya di jalan Allah) maka Allah akan melipatgandakan pembayaran kepadanya dengan lipat ganda yang banyak. Dan Allah menyempitkan dan melapangkan (rezeki) serta kepada-Nyalah kamu dikembalikan". (QS. Al-Baqarah [2]: 245).

Ayat di atas menjelaskan balasan Allah bagi orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah dengan balasan yang berlipat ganda pada hari akhirat kelak; lanjutan ayat dengan kata "Dan Allah menyempitkan dan melapangkan" menunjukkan kekuasaan dan kewenangan Allah terhadap hamba-Nya yang menafkahkan hartanya di jalan yang diridhai Allah swt.

Kata *qabdhah* (قَبْضَة) di dalam bentuk kata kerja juga ditemukan ketika Allah menguraikan kekuasaan-Nya memanjangkan dan memendekkan bayang-bayang serta keadaan bumi yang berada di dalam genggaman tangan-Nya. (QS. Al-Furqân [25]: 45-46 dan QS. Az-Zumar [39]: 67). Pada ayat lain, Allah menjelaskan bahwa bumi seluruhya di dalam genggaman-Nya pada Hari Kiamat dan langit digulung dengan tangan kanan-Nya. Dua ayat ini masing-masing menjelaskan kekuasaan Allah mengatur alam ini sesuai dengan hukum-hukum alam yang telah ditetapkan kepada tiap-tiap makhluk yang ada di dalamnya. Ayat 45 dan 46 surah Al-Furqân menjelaskan perihal kehidupan di dunia, sedangkan ayat 67 surah Az-Zumar menjelaskan kemampuan Allah mengatur segala urusan di akhirat kelak.

Menurut M. Quraish Shihab di dalam bukunya *Menyingkap Tabir Ilahi*, menyebut Allah sebagai *al-qâbidh* (اَلْقَابِض) saja, tanpa menyebut *al-bâsith* (البَاسِط); dapat menimbulkan kesan negatif jika menggenggam diartikan sebagai 'kikir'; padahal, itu hanya menggambarkan bahwa yang berhak memberi dan mencabut rezeki seseorang dari tangan-Nya hanyalah

Allah swt. sendiri.

Walaupun di dalam Al-Qur'an tidak ditemukan kata *al-qâbidh* dan *al-bâsith* yang menujuk kepada Allah, kedua kata ini ditemukan pada hadits Rasulullah saw., yakni sabda beliau ketika salah seorang sahabat mengusulkan agar Nabi menetapkan patokan harga menghadapi kenaikan harga-harga. Beliau bersabda, "Sesungguhnya Allah adalah pencipta, Dia *al-qâbidh* (اَلْقَابِض), *al-bâsith* (البَاسِط), dan *ar-râziq* (الرَّازِق), penetap harga. Sesungguhnya aku berharap bertemu dengan Allah dan ketika itu tidak seorang pun dari kalian yang menuntutku menyangkut penganiayaan darah atau harta" (HR. Abu Daud, At-Turmudzi, dan Ibnu Majah dari Anas bin Malik).

Ditemukan juga sabda Rasulullah saw., "Sesungguhnya Allah menahan nyawa/jiwa kamu bila Dia menghendaki dan mengembalikannya jika Dia menghendaki." Hadits ini sejalan maknanya dengan firman Allah di dalam QS. Az-Zumar [39]: 4 yang menjelaskan keadaan jiwa manusia, baik di waktu hidup maupun di dalam keadaan tidur. Begitu pula di dalam hidupnya di dunia serta kematiannya semuanya di dalam genggaman dan kekuasaan Allah swt. Dari sini dapat dipahami bahwa Allah bersifat *al-qâbidh* (اَلْقَابِض); artinya Dia mencabut dan menahan roh saat kematian dan saat tidur, sebagaimana Dia juga menahan rezeki, sesuai dengan hukum-hukum yang ditetapkan-Nya, sesuai dengan kebijakan yang ditempuh-Nya. Dari penjelasan inilah ada yang memahami kata *qabdhatan* (قَبْضَةً) *al-qâbidh* (اَلْقَابِض) dengan mengaitkannya dengan kata *basthatan* (بَسْطَة) atau *al-bâsith* (البَاسِط). Kalau *al-qâbidh* (اَلْقَابِض) bermakna 'mewafatkan' dengan menahan nyawa sehingga tidak kembali ke jasmani maka *al-bâsith* (البَاسِط) adalah 'menghampar' dan 'melepaskan' sehingga bangkit kembali setelah kematian pada hari kebangkitan kelak.

Imam Al-Ghazali menyimpulkan bahwa *al-qâbidh* (اَلْقَابِض) adalah 'yang menggenggam' nyawa saat kematian dan menghamparkannya. Dia juga 'yang menggenggam' sedekah dari orang kaya dan menghamparkan rezeki orang miskin. Dia yang memperluas rezeki si kaya sehingga terasa tidak ada lagi baginya kebutuhan serta menahannya dari si miskin sehingga bagaikan habis sudah di sisinya. Dia juga menyempitkan sehingga hati terasa sesat dan melapangkannya sehingga sirna segala keresahan. ❖ *Murni Badru* ❖

QÂBIL (قَابِل)

Kata *qâbil* (قَابِل) adalah bentuk *ism fâ'il* dari kata *qabila, yaqbalu qabûlan wa qubûlan fahuwa qâbil* (قَبِلَ يَقْبَلُ قَبُوْلًا وَقُبُوْلًا فَهُوَ قَابِلٌ), berakar dari huruf *qâf, bâ,* dan *lâm* menunjukkan arti 'menghadap pada sesuatu'. Dari makna denotatif tersebut berkembang menjadi, antara lain: 'bagian depan' karena itulah yang menghadap; 'menerima' karena mendapatkan sesuatu dengan menghadap kepadanya; 'mencium' karena menyentuh dengan bagian badan (muka) yang digunakan menghadap; 'mendatangi' karena menghadap kepada sesuatu yang dituju; 'kiblat' karena tempat menghadap; 'sebelum' karena terjadi/terwujud lebih dahulu (di bagian depan) daripada yang lain.

Kata *qâbil* (قَابِل) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 294 kali dan *qâbil* sendiri hanya ditemukan sekali, yaitu di dalam QS. Ghâfir [40]: 3. Penggunaan kata *qâbil* (قَابِل) di dalam ayat itu berkaitan dengan Allah sebagai *qâbilit taubi* (قَابِلِ التَّوْبِ = Penerima taubat hamba-Nya yang memohon pengampunan-Nya). Meskipun di dalam ayat tersebut menggunakan bentuk kalimat *ismiyah* (subjek predikat); namun, mengandung makna bentuk *fi'liyah* yang berkaitan dengan waktu, yakni Allah baru "ákan" menerima tobat hamba-Nya apabila benar-benar tobat.

Ungkapan *qâbilit-taubi* (قَابِلِ التَّوْبِ = Penerima tobat hamba-Nya yang memohon pengampunan-Nya) didahului oleh *ghâfiridz-dzanb* (غَافِرِ الذَّنْبِ = Yang mengampuni dosa). Selintas kedua ungkapan tersebut memunyai makna yang sama, tetapi masing-masing memunyai makna khusus tersendiri. Ungkapan *ghâfiridz-dzanb* (غَافِرِ الذَّنْبِ = Yang mengampuni dosa) lebih memunyai makna menutup. Yaitu menutup kesalahan hamba-Nya sehingga teranulir atau terhapus dan menutup

jalan terulangnya kembali kesalahan dan dosa itu. Hal ini dapat dipahami dari syarat untuk mendapatkan *maghfirah* (مَغْفِرَة = ampunan), yaitu menyesali kesalahan, memohon maghfirah-Nya, dan berjanji tidak akan mengulanginya kembali sebagaimana di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 135, yang semuanya menunjuk pada menutup jalan terulangnya kembali kesalahan itu. Oleh karena itu, jika tidak hati-hati menjaga tiga syarat tersebut, kesalahan atau dosa yang pernah terjadi ada kemungkinan untuk terulang kembali. Adapun ungkapan *qâbilit-taubah* (قَابِلِ التَّوْبَة = Penerima taubat hamba-Nya yang memohon pengampunan-Nya) ini terkandung kasih sayang Allah yang luas kepada hamba-Nya, meskipun telah berpaling dari-Nya. Hal ini terbukti dengan penggunaan kata *at-tawwâb* (التَّوَّاب = Maha penerima tobat), sebagai sifat Allah swt. yang terulang sebelas kali, sembilan kali di antaranya beriringan dengan kata *ar-rahîm* (الرَّحِيْم = Maha Pengasih). Didahulukannya ungkapan *ghâfiridz-dzanb* (غَافِرِ الذَّنْب = Yang mengampuni dosa) dari pada *qâbilit-taubi* (قَابِلِ التَّوْبِ = Penerima taubat hamba-Nya yang memohon pengampunan-Nya) karena Allah swt. baru akan menerima hamba-Nya yang kembali kepada-Nya jika telah diampuni dosanya.

Kata *qâbil* (قَابِل) juga digunakan sebagai nama dari salah seorang anak Nabi Adam as. Meskipun kata *qâbil* (قَابِل) dengan makna demikian tidak disebutkan secara eksplisit di dalam Al-Qur'an; namun, kisahnya dapat ditemukan di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 27. Ayat tersebut menceritakan tentang terjadinya pembunuhan pertama kali, yaitu putra Nabi Adam as. yang bernama Qabil membunuh saudaranya Habil. Latar belakang terjadinya peristiwa adalah suatu ketika Nabi Adam as. menikahkan anaknya Qabil yang berparas tampan dengan puterinya sendiri, kembaran Habil, yang tidak berparas cantik. Sedangkan, Habil dinikahkan dengan kembaran Qabil yang berparas cantik. Qabil tidak dapat menerima pernikahan itu karena mendapatkan istri yang jelek parasnya. Untuk mengatasi masalah itu, mereka (Qabil dan Habil) diperintahkan untuk melakukan kurban. Habil sebagai peternak, memilih ternaknya yang paling baik. Sedangkan, Qabil, sebagai petani, memilih hasil panennya yang tidak baik. Setelah masing-masing melakukan kurban, ternyata yang diterima kurbannya adalah kurban Habil sehingga membuat Qabil sangat iri hati dan membunuh saudaranya. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

QABL (قَبْل)

Di dalam Al-Qur'an, kata *qabl* dan kata yang seakar dengannya terulang sebanyak 342 kali. Secara bahasa, *qabl* berarti *'dhiddu ba'd'* (ضِدُّ بَعْد), yakni lawan dari kata 'sesudah' (*ba'd* adalah jenis kata yang sama dengan *qabl*). Muhammad Ibrahim Anis mengartikan kata *qabl* dengan keadaan *(dzarf)* yang menunjukkan kepada masa lalu. Seperti *al-yaumus-sâbiq* (اليَوْمُ السَّابِق = hari kemarin/yang dulu), atau *madrasatun sâbiqah* (مَدْرَسَةٌ سَابِقَة = sekolah tempat belajar dulu).

Dari beberapa pengertian secara bahasa di atas, pada hakikatnya semua kata *qabl* mengisyaratkan kepada pemakaian untuk masa yang dilewati *(taqaddum zamânî).* Adakalanya yang dimaksud adalah masa lalu itu telah berselang beberapa waktu, atau masa yang akan datang sebelum dilalui, ataupun yang menunjukkan hari akhirat atau Hari Kiamat.

Pemakaian *qabl* untuk masa yang telah berlalu menunjukkan bahwa kejadian itu merupakan penjelasan Allah kepada Nabi Muhammad saw. tentang peristiwa yang telah terjadi pada masa-masa sebelum kerasulannya. Seperti firman Allah di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 89:

وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ

(Wa lammâ jâ'ahum kitâbun min 'indillâhi mushaddiqun limâ ma'ahum wa kânû min qablu yastaftihûna 'ala alladzîna kafarû fa lammâ jâ'ahum mâ'arafû kafarû bih...). "Dan ketika datang kepada mereka Kitab Al-Qur'an yang membenarkan apa yang ada pada mereka (kadatangan

Muhammad telah dibenarkan di dalam Kitab Taurat) pada hal mereka sebelumnya biasa memohon (kedatangan nabi) untuk memperoleh kemenangan atas orang-orang kafir; ketika datang kepada mereka apa yang telah mereka ketahui, mereka mengingkarinya...."

Penjelasan kata *qabl* di dalam maksud yang sama juga tercantum di antaranya di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 77, QS. Al-A'râf [7]: 173, QS. Ar-Rûm [30]: 42, dan QS. Al-An'âm [6]: 147. Kisah-kisah sebelum kerasulan Nabi Muhammad bertujuan sebagai pelajaran bagi umat sesudahnya. Namun dengan mengemukakan kisah-kisah tersebut, adakalanya ada yang menjadi kokoh imannya dan ada pula sebaliknya.

Pemakaian kata *qabl* untuk masa yang akan datang, di dalam arti sebelum dilewati. Maksud yang terkandung di dalamnya, adakalanya:

a) Merupakan peristiwa yang telah terjadi masa lampau, tetapi isinya mengarah kepada masa yang belum terjadi, dan dipakaikan untuk peristiwa yang bersifat terus menerus sampai waktu yang tidak terbatas. Umpamanya penjelasan tentang kaum Yahudi dan Nasrani yang beriman sebelum kematian mereka, sebagaimana firman Allah dalam QS. An-Nisâ' [4]: 159: *wa'in min ahli al-kitâbi illâ layu'minanna bihî qabla mautih* (وَإِن مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِۦ قَبْلَ مَوْتِهِ). Kisah orang yang ingin mati syahid dalam peperangan, padahal peperangan itu belum mereka lewati, sebagaimana firman Allah di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 143 *walaqad kuntum tamannaunal-mauta min qabli an talqauhu* (وَلَقَدْ كُنتُمْ تَمَنَّوْنَ ٱلْمَوْتَ مِن قَبْلِ أَن تَلْقَوْهُ = ...dan sesungguhnya kamu mengharapkan mati (syahid) sebelum menghadapinya ...). Demikian juga kisah Firaun yang mengharuskan bagi para pengikutnya minta izin dulu sebelum beriman kepada Nabi Musa as. (QS. Thâhâ [20]: 71; Asy-Syu'arâ' [26]: 49).

b) Merupakan penjelasan dari peristiwa yang bersifat terus menerus sampai waktu yang tidak ditentukan. Umpamanya keharusan bagi suami membayar separuh maskawin jika ia menceraikan istrinya sebelum sempat ia bercampur dengannya, sebagaimana firman Allah di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 237:

وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ

(wa 'in thallaqtumûhunna min qabli 'an tamassûhunna wa qad faradhtum lahunna farîdhah fa nishfu mâ faradhtum....).
dan jika kamu menceraikan istri-istrimu sebelum kamu bercampur dengannya, pada sebelumnya telah kamu tentukan mas kawinnya, maka bayarlah separuh dari maskawin yang telah kamu tentukan itu....).

Pemakaian yang sama juga ditemukan di antara QS. An-Nûr [24]: 58 tentang keharusan bagi budak dan anak di bawah umur minta izin sebelum memasuki rumah di dalam tiga hal, yakni: sebelum terbit fajar, ketika yang punya rumah sedang membuka pakaian serta sesudah shalat Isya. Bencana yang akan terjadi, tetapi sebenarnya telah diketahui oleh Allah sebelumnya (QS. Al-Hadîd [57]: 22).

Pemakaian kata *qabl* yang menunjukkan kepada hari akhirat atau Hari Kiamat, yang umumnya berisikan peringatan bagi manusia untuk banyak mempersiapkan bekal berupa iman dan amal saleh, sebab tidak akan mungkin kembali ke dunia untuk memperbaiki kesalahan sebelumnya. Di antara firman Allah yang menyuruh melaksanakan shalat dan menafkahkan sebelum datang suatu hari [kiamat], yang tidak ada lagi transaksi jual beli dan persahabatan *(min qabli 'an ya'tiya yaumun lâ bai'un fihi wa lâ khilâl* =مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خِلَٰلٌ... [QS. Ibrâhîm {14}: 31]), serta QS. Ar-Rûm [30]: 43 dan QS. Al-Baqarah [2]: 254. Demikian juga tentang penjelasan orang yang karena dosa-dosannya di dunia ingin dicepatkan siksaannya sebelum masa perhitungan datang (QS. Shâd [38]: 16), serta peringatan Allah untuk cepat kembali kepada kebenaran sebelum datang siksaan (kiamat) yang mana tidak akan ada pertolongan lagi (QS. Az-Zumar [39]: 54, 55). ❖ *Yaswirman* ❖

QADÎM (قَدِيْم)

Qadîm (قَدِيْم) dengan semua kata yang seasal di

Qadîm

dalam Al-Qur'an disebut 48 kali. Dari segi bahasa, menurut Ibnu Faris, kata *qadîm* (قَدِيْم) berasal dari *qadama – yaqdumu* (قَدَمَ يَقْدُمُ) yang berarti 'terdahulu'. Kata ini kemudian berubah arti sesuai dengan konteks pembicaraan. *Qadîm* (قَدِيْم) diartikan juga sebagai 'masa lampau' atau 'zaman awal'.

Menurut Al-Ashfahani *qadam* (قَدَم), *aqdâm* (أَقْدَام) berarti 'telapak kaki'. Semua kata ini searti dengan *taqaddum* (تَقَدُّم), yaitu 'terdahulu'. Kata ini juga bisa berarti *hadîts* (حَدِيْث = baru), bisa berarti 'kemuliaan', 'keberadaan sesuatu tergantung pada sesuatu yang lain', seperti bilangan dua tergantung kepada bilangan satu.

Qadîm (قَدِيْم) dipandang dari segi masa, berlawanan dengan *baqâ'* (بَقَاء = kekal [tak berakhir]). *Qadîm* (قَدِيْم) untuk masa lalu, sedangkan *baqâ'* (بَقَاء) untuk masa depan.

Al-Qur'an, menggunakan bentuk *fi'l mâdhî* (masa lalu) untuk kata *qadîm* (قَدِيْم) berkaitan dengan peristiwa yang tidak menyenangkan atau sekurang-kurangnya menjadi peringatan untuk suatu perbuatan manusia. Hal-hal yang tidak menyenangkan itu di antaranya menjelaskan amal yang tidak berarti (QS. Al-Furqân [25]: 23). Di sini Tuhan memperhatikan amal baik yang dikerjakan seseorang, tetapi karena orang itu tidak beriman amalnya tidak memunyai arti apa-apa.

Di samping itu, kata *qadîm* (قَدِيْم) juga menjelaskan keadaan sekelompok orang berdosa yang saling menyalahkan di depan neraka. Pada waktu itu mereka juga mengharapkan supaya orang yang menjerumuskan mereka diberi azab yang lebih berat di dalam neraka (QS. Shâd [38]: 61). Pertengkaran ini juga dijawab oleh Tuhan dengan melarang bertengkar dan bagi mereka sudah disiapkan siksanya (QS. Qâf [50]: 28).

Penjelasan di dalam bentuk *fi'l mâdhî*, *qaddamat* (قَدَّمَت), juga berarti 'mempersiapkan'. Pengertiannya di sini adalah melakukan sesuatu untuk masa depan. Kata *qaddamat* (قَدَّمَت) disebut bersamaan dengan kata *aidî* (أَيْدِي = tangan). Pada umumnya kata itu dipakai untuk menjelaskan perbuatan orang-orang kafir dan munafik serta dosa yang siksanya akan diterima di akhirat. Penjelasan ini bertujuan supaya orang menjauhi perbuatan jahat atau dosa. Dosa itu dilakukan oleh tangan mereka sendiri. Allah tidak akan menganiaya hamba-hamba-Nya (QS. Al-Anfâl [8]: 51).

Sebaliknya, kata *qaddamat* (قَدَّمَت) juga dipakai untuk orang-orang beriman supaya mereka mempersiapkan amal kebaikan untuk kehidupan masa datang (QS. Al-Hasyr [59]: 18).

Penggunaannya di dalam bentuk *fi'l mudhâri'*, *tuqaddimû* (تُقَدِّمُوْا), bisa berarti 'memberi' (QS. Al-Mujâdilah [58]: 12). Ayat ini berbicara tentang sedekah.

Di samping itu kata *tuqaddimû* (تُقَدِّمُوْا) juga bisa berarti 'mendahului' (QS. Al-Hujurât [49]: 1). Yang dimaksud mendahului di sini adalah menetapkan hukum sebelum Allah dan Rasul menetapkannya.

Selain itu kata *tuqaddimû* (تُقَدِّمُوْا) bisa juga berarti 'berbuat atau melakukan' (QS. Al-Baqarah [2]: 110 dan QS. Al-Muzzammil [73]: 20). Kedua ayat itu berbicara tentang beberapa amal yang bisa dilakukan untuk memperoleh ganjaran Allah, di antaranya shalat, baik yang wajib maupun yang sunnat yang dilakukan di tengah malam atau sepertiga malam.

Kata perintah *qaddimû* (قَدِّمُوْا) berarti 'berbuatlah kebajikan'. Perintah tersebut di dalam konteks melaksanakan tanggung jawab kepada istri (QS. Al-Baqarah [2]: 223) atau 'sedekah' (QS. Al-Mujâdilah [58]: 12).

Kata *taqaddama* (تَقَدَّمَ) juga berarti 'melakukan', apakah itu dosa atau kebaikan.

Kata *yastaqdimûn* (يَسْتَقْدِمُوْن) dipakai untuk menjelaskan waktu atau masa. Di dalam hal meminta berarti minta dipercepat. Kata ini dijumpai di dalam tiga ayat (QS. Al-A'râf [7]: 34, QS. Sabâ' [34]: 30, dan QS. An-Nahl [16]: 61). QS. Al-A'râf [7]: 34, menjelaskan bahwa setiap umat memunyai ajal. Umat di sini bisa berarti generasi. Setiap generasi memunyai waktu kejayaan dan keruntuhan. Umat nabi-nabi juga memunyai waktu kejayaan dan keruntuhan. Masa kejayaan dan keruntuhan itu tidak dapat dipercepat. Di samping itu, masa yang tidak

dapat dipercepat adalah Hari Kiamat (QS. Sabâ' [34]: 30) serta masa hidup dan meninggalnya manusia (QS. An-Nahl [16]: 61).

Kata *qadam* (قَدَم) dan *al-aqdâm* (الأَقْدَام) bisa berarti 'kedudukan' (QS. Yûnus [10]: 2), 'pendirian' (QS. Al-Anfâl [8]: 11, QS. Muhammad [47]: 7, dan QS. Âli 'Imrân [3]: 147), dan bisa pula berarti 'telapak kaki' (QS. An-Nahl [16]: 94 dan QS. Fushshilat [41]: 29).

Kata *qadîm* (قَدِيْم) memunyai dua arti, yaitu 'dahulu atau lama' dan 'tua'. Di dalam QS. Yûsuf [12]: 95, kata ini berarti 'lama', yaitu berkenaan dengan jawaban keluarga Ya'qub ketika nabi Allah ini mengatakan bahwa dia sendiri mencium bau Yusuf. Pengertian ini juga dijumpai pada waktu orang kafir mengatakan bahwa Al-Qur'an itu dusta yang lama (QS. Al-Ahqâf [46]: 11). Mengartikan *qadîm* (قَدِيْم) sebagai 'tua' dijumpai juga di dalam penjelasan Al-Qur'an tentang perputaran masa sebulan. Perputaran itu ditandai dengan perubahan bentuk bulan dari satu posisi kepada posisi yang lain (QS. Yâsîn [36]: 39). Bentuk bulan itu pada awal bulan kecil, menjadi purnama, dan terakhir kembali seperti tandan kering yang melengkung.

Kata *al-aqdamûn* (الأَقْدَمُوْنَ) berarti 'orang-orang terdahulu' (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 76). Ayat itu berbicara tentang kisah Ibrahim waktu berdialog dengan umat penyembah berhala. Para penyembah berhala menjelaskan bahwa mereka menyembah apa yang telah disembah oleh nenek moyang mereka dahulu. *Al-aqdamûn* (الأَقْدَمُوْنَ) berarti 'orang-orang dahulu' atau 'nenek moyang'.

Kata *al-mustaqdimîn* (المُسْتَقْدِمِيْن) juga berarti 'orang dahulu' (QS. Al-Hijr [15]: 24). Ayat itu berbicara tentang kekuasaan Allah yang meliputi alam semesta. Di sini Allah menjelaskan bahwa Dia telah menjadikan sesuatu dan Dia juga yang memeliharanya. Untuk semua makhluk sudah dipersiapkan oleh-Nya sarana kehidupan. Tuhan mengatakan bahwa Dia mengetahui umat terdahulu. ❖ *Afraniati Affan* ❖

QÂDIR (قَادِر)

Kata *qâdir* (قَادِر) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *qâf, dâl,* dan *râ',* yang makna dasarnya adalah *batas terakhir dari sesuatu.* Bila Anda berkata *qadar* (kadarnya sedemikian), maka itu berarti Anda telah menjelaskan batas akhir dari mutunya. Kuda yang kedua kaki belakangnya dapat mencapai tempat kedua kaki depannya ketika berlari, di namai *aqdar* (أَقْدَر), karena yang demikian itu langkah terpanjang bagi kuda. Firman Allah: *"Wa mâ qadaru Allâh ḥaqqa qadrih* (وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ) "yang berarti *"mereka tidak mengagungkan Allah sampai batas akhir pengagungan sesungguhnya"* (QS. Al-An'âm [6]: 91).

Dalam Al-Qur'an, kata *qâdir* ditemukan sebanyak tujuh kali, semuanya menunjuk kepada Allah swt.; lima di antaranya dalam konteks meyakinkan mereka yang ragu tentang kekuasaan dan kemampuan-Nya mencipta manusia dan membangkitkannya setelah kematian, dan masing-masing satu dalam konteks menurunkan mukjizat yang bersifat indriawi untuk membuktikan kebenaran Rasul-Nya, dan yang terakhir tentang siksa bagi yang membangkang. Ayat-ayat tersebut kesemuanya ditujukan kepada mereka yang ingkar. Perhatikanlah antara lain QS. Al-An'âm [6]: 37 dan Al-Isrâ' [17]: 99.

Bentuk jamak dari *qâdir,* dalam Al-Qur'an terdapat sebanyak lima kali dalam bentuk *qâdirûn* (قَادِرُوْن) dan dua kali dalam bentuk *qâdirîn* (قَادِرِيْن). Lima di antara yang berbentuk jamak ini, menunjuk kepada Allah dan kesemuanya dalam konteks pembicaran tentang siksa, sedang dua sisanya menunjuk manusia durhaka. (Lihat antara QS. Al-Mu'minûn [23]: 95 dan QS. Al-Mu'minûn [23]: 18).

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa kata *Qâdir* atau *Qâdirûn* yang menunjuk kepada Allah, semua dikemukan dalam konteks kecamaan dan peringatan tentang kekuasan Allah kepada yang membangkang. Di sisi lain, dua ayat yang masing-masing menggunakan kata *Qâdirûn* dan *Qâdirîn* yang menunjuk kepada manusia, disandang oleh manusia-manusia durhaka, yang bermaksud menggunakan kekuasaannya untuk menindas yang lemah serta

menduga kekuasaan dan kemampuannya dapat mengalahkan kehendak dan kekuasaan Allah swt. Perhatikan kedua firman yang menggunakan kata-kata tersebut dengan pelaku manusia. (QS. Al-Qalam [68]: 25 dan QS. Yûnus [10]: 24).

Imam Ghazali menjelaskan makan *Qâdir* yang merupakan sifat Allah dengan menyatakan bahwa قُدْرَة (*qudrah* [kekuasaan]) adalah yang dengannya wujud sesuatu berdasar iradah dan ilmu-Nya, serta wujudnya (dalam kenyataan) pun sesuai dengan iradah dan ilmu itu. Tetapi Al-Ghazali mengingatkan bahwa bukanlah syarat dari kekuasaan bahwa pemiliknya pasti menghendaki. Allah kuasa untuk menghadirkan kiamat sekarang, dan seandainya Dia menghendakinya, pasti kiamat datang, tetapi kiamat belum dihadirkan-Nya, karena Dia belum menghendakinya, sebab sejak semula Dia telah menetapkan waktu kehadirannya. Allah Maha Kuasa adalah yang menciptakan segala yang wujud yang dilakukan-Nya sendiri dan tidak membutuhkan bantuan selain-Nya. Demikian Al-Ghazali.

Di sisi lain, perlu juga digarisbawahi makna kemahakuasaan-Nya itu. Sekian banyak filosof dan pakar teologi—baik dari dunia Timur maupun Barat—yang menggarisbawahi bahwa kemahakuasaan Tuhan untuk melakukan segala sesuatu adalah menyangkut sesuatu yang memang menurut tabiatnya dapat dilaksanakan. Kita dapat mengerti dan memahami bahwa Allah dapat melakukan mukjizat, tetapi benak dan logika kita, tidak dapat mengambarkan Tuhan menciptakan suatu yang mustahil. Tidak ada sesuatu yang mengandung pertentangan dalam dirinya yang dapat dimasukkan dalam wilayah kekusaan Tuhan. Memang, tidak jarang kita mendengar keberatan, khususnya dari orang kebanyakan, bila dikatakan bahwa *"Tuhan tidak dapat,"* atau *"mustahil bagi Tuhan."* Kalimat-kalimat ini terasa sangat janggal di telinga, tetapi sebenarnya demikian itulah adanya.

Prof. H. M. Rasyidi dalam bukunya *Filsafat Agama* antara lain menulis: *"Ahli-ahli agama telah lama percaya bahwa Tuhan itu terbatas oleh aturan-aturan logika. Kalau Tuhan itu tak dapat membuat satu segitiga yang jumlah sudutnya di dalam tidak merupakan 180 derajat, maka mustahil pula kalau Tuhan itu membuat makhluk yang tidak mengandung sifat-sifat kemakhlukan. Kita tidak akan pernah mendapat air yang menghilangkan dahaga, tetapi tidak dapat menenggelamkan manusia. Kita tidak dapat mempunyai api yang dapat kita pakai untuk memasak, akan tetapi tidak menghanguskan badan kita. Kita tak dapat pula mempunyai pikiran yang dapat mengetahui sesuatu, akan tetapi tidak mengandung kemungkinan diserang penyakit gila. Kalau Mahakuasa (omnipotent) berarti Tuhan dapat melakukan segala sesuatu maka sudah barang tentu dan terang bahwa Tuhan itu tidak Mahakuasa, dan problema adanya kejahatan tidak dapat dipecahkan, tetapi arti Mahakuasa seperti yang disebut ini adalah arti yang keliru."*

Kemahakuasan Allah swt. dan kebebasan-Nya melakukan segala sesuatu bukanlah berarti kekuasaan dan kebebasan-Nya memilih satu dari dua hal atau lebih, tetapi kebebasan dan kekuasan Allah adalah tidak adanya sebab selain diri-Nya sendiri yang mendorong untuk bertindak atau tidak bertindak, dan tidak ada sesuatu pun di luar diri-Nya yang dapat menghalangi kehendak-Nya.

Allah Mahakuasa, kuasa menjatuhkan sanksi dan kuasa pula melimpahkan rahmat bagi yang dikehendaki-Nya. Hukuman-Nya kepada musuh adalah keras, walau Dia Maha Pengasih. Cinta-Nya kepada yang taat amat luas, walaupun sanksi-Nya amat pedih. Dia menaklukkan siapa yang hendak mengatasi-Nya, dan Dia mengabaikan siapa pun yang mengabaikan tuntunan-Nya. Demikian *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

QADZAF (قَذْف)

Kata *qadzafa* (قَذَفَ) adalah bentuk *fi'il mâdhi* yang *mudhâri'*-nya adalah (يَقْذِفُ) dan *mashdar*-nya adalah *qadzfan* (قَذْفًا). Menurut Ibnu Faris, kata yang tersusun dari huruf *qâf, dzâl,* dan *fâ* ini memiliki makna dasar *ar-ramyu wath-tharhu* (الرَّمْيُ وَ الطَّرْحُ = melempar, membuang). Hal senada diungkapkan oleh ulama lain, seperti Al-Ashfahani, Ibrahim Anis, dan Al-Maraghi.

Menurut Al-Ashfahani, kata tersebut menunjukkan arti *ar-ramyul ba'îd* (الرَّمْيُ البَعِيْدُ = lemparan jauh). Bahkan, ia menambahkan, bahwa dalam penggunaannya kadangkala kata tersebut digunakan sebagai kata sifat untuk menunjukkan sesuatu yang jauh, seperti *manzilun qadzûfun wa baldatun qadzûfatun* (مَنْزِلٌ قَذُوْفٌ وَبَلْدَةٌ قَذُوْفَةٌ). Selain mengartikannya dengan *ar-ramyu wath-tharhu*, Al-Maraghi juga mengartikannya dengan *ar-rajmu - at-tuhmah* (الرَّجْمُ — التُّهْمَةُ = melempar, menuduh). Arti yang terakhir (*at-tuhmah*) disebutkan dengan salah satu makna yang diberikan oleh Ibrahim Anis, yakni *takallama min ghairi tadabburin walâ ta'ammulin* (تَكَلَّمَ مِنْ غَيْرِ تَدَبُّرٍ وَلاَ تَأَمُّلٍ = berbicara tanpa menimbang dan berpikir).

Di dalam perkembangan selanjutnya, kata tersebut digunakan sebagai istilah yang berarti 'tuduhan' (التُّهْمَةُ) yang ditujukan kepada seorang laki-laki atau perempuan bahwa ia telah melakukan perzinahan sehingga wajib diberlakukan *had* atasnya.

Perkembangan arti kata *al-qadzfu* dari 'melempar' (الرَّمْيُ) menjadi 'menuduh' (التُّهْمَةُ) disebabkan karena adanya persamaan di antara keduanya. Melempar dan menuduh, keduanya menyakitkan orang yang menjadi sasarannya, sebagaimana dikatakan, *jarhul-lisâni kajarhil yadi* (جَرْحُ اللِّسَانِ كَجَرْحِ الْيَدِ = luka yang disebabkan oleh lidah sama dengan luka yang disebabkan oleh tangan). Senada dengan hal ini, Al-Qurthubi menukil sebuah syair di dalam tafsirnya yang berbunyi: *ramânî bisyai'in kuntu wa wâlidî minhu barî'an* (رَمَانِي بِشَيْءٍ كُنْتُ وَوَالِدِي مِنْهُ بَرِيْئًا = menuduhku dengan sesuatu, yang aku dan bapakku terbebas darinya).

Dalam Al-Quran, *qadzaf* dan kata lain yang seakar dengannya, terulang sebanyak 9 kali. Tiga kali di dalam bentuk *fi'l mâdhi*, yakni pada QS. Al-Ahzab [33]: 26, Thâhâ [20]: 87, dan Al-Hasyr [59]: 2; 4 kali di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* yakni di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 8, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 18, QS. Sabâ' [34]: 48, dan 53. Selebihnya di dalam bentuk *fi'il amr* yakni di dalam QS. Thâhâ [20]: 39. Penggunaan kata-kata tersebut memuat makna yang berbeda-beda namun tetap mengacu pada makna dasar yang telah disebutkan.

Di dalam QS. Thâhâ [20]: 39, berkaitan dengan petunjuk Allah swt. kepada Ibu Nabi Musa ketika Firaun mengeluarkan instruksi kepada pengawalnya untuk membunuh seluruh bayi yang ada di negerinya menyusul kekhawatiran akan munculnya seseorang yang dapat menggulingkan kekuasaannya. Dalam pada itu, Allah berfirman *"masukkanlah ia ke dalam peti lalu lemparkan ia ke dalam sungai nil. Niscaya sungai itu membawanya ke tepi, supaya diambil oleh Firaun musuhku dan musuhnya"*. Di dalam dua penggunaan kata *iqdzif* di dalam ayat tersebut terlihat memuat arti yang berbeda. Kata pertama berarti 'memasukkan', sedangkan kata yang kedua berarti 'melemparkan'.

Penggunaan derivasi kata tersebut dengan makna memasukkan juga diketemukan di dalam QS. Al-Ahzâb [39]: 26, dan QS. Al-Hasyr, [59]: 2. Bunyi penggalan kedua ayat tersebut sama yakni *waqadzafa fi qulûbihimur-ru'ba* (وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ = Allah memasukkan ke dalam hati mereka perasaan takut dan khawatir). Yang pertama berkaitan dengan perang yang terjadi antara orang-orang Islam dengan golongan yang bersekutu yang mendapatkan bantuan dari ahli kitab dari kalangan Bani Quraizhah, sedangkan ayat yang kedua berkaitan dengan pengusiran orang-orang ahli kitab dari kalangan bani Nadhir. Adapun dalam arti melemparkan juga dapat diketemukan dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 18. *"bahkan kami lemparkan kebenaran di atas kebatilan"*. Hal ini berkaitan dengan ocehan-ocehan orang-orang musyrik, di mana mereka menyifati Allah dengan sifat-sifat yang tidak layak bagi-Nya. Juga dalam QS. Ash-Shâffât [37]:8. *"Mereka dilempari dari segala penjuru"* ayat ini berkaitan dengan ketidakmanpuan setan-setan mendengarkan percakapan malaikat dengan Allah swt. Kemudian, di dalam QS. Sabâ' [34]: 53, lebih tepat diartikan dengan 'menduga-duga'. *"Dan sesungguhnya mereka menduga-duga yang gaib dari tempat yang jauh."*

Derivasi kata *al-qadzfu* yang dijumpai

Qahhâr, Al

dalam Al-Qur'an tidak ada yang langsung menunjuk arti 'menuduh', sekalipun demikian, makna-makna yang dimuatnya masing-masing memunyai keterkaitan dengan arti dasar menuduh, sebagaimana yang telah disebutkan. Sebuah wadah, seperti peti akan terbebani dengan apa yang dimasukkan ke dalamnya. Demikian juga hati akan terbebani dengan perasaan takut, sebagaimana seseorang akan merasa terbebani dengan tuduhan yang ditujukan kepadanya. Sementara itu, menuduh dan melempar, paling tidak memunyai dua titik persamaan. Pertama, baik menuduh demikian juga melempar keduanya menyakiti sasarannya. Kedua, tuduhan pada dasarnya merupakan sesuatu yang dilemparkan dari satu tempat ke tempat yang lain. Hanya saja lemparan sifatnya kongkret, sedangkan tuduhan sifatnya abstrak.

Karena demikian eratnya keterkaitan antara 'melempar' dan 'menuduh' sehingga di dalam kasus tuduhan melakukan perzinahan di dalam Islam sebagaimana yang dikenal dengan *al-qadzf*. Al-Qur'an men-takbir-kannya dengan menggunakan kata-kata الرَّمْيُ di dalam ayat *walladzîna yarmûnal muḥshanâti tsumma lam ya'tû bi arba'ati syuhadâ'* (وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ = dan ada pun orang-orang yang menuduh wanita baik-baik telah berbuat zina, kemudian tidak dapat mendatangkan 4 orang saksi). Kata *yarmûna* (يَرْمُوْنَ) di dalam ayat tersebut di atas diartikan oleh para mufasir dengan *al-qadzf* dalam pengertian 'menuduh'. Al-Maraghi misalnya menafsirkannya dengan "laki-laki yang menuduh istri-istrinya berbuat zina." ❖ *Alimin* ❖

QAHHÂR, AL (الْقَهَّار)

Kata *al-Qahhâr* (الْقَهَّار) terambil dari akar kata *qahara* (قَهَرَ) yang dari segi bahasa berarti *menjinakkan, menundukkan untuk mencapai tujuannya* atau *mencegah lawan mencapai tujuannya serta merendahkannya.*

Dalam Al-Qur'an, kata *al-Qahhâr* terulang sebanyak enam kali, kesemuanya menunjuk kepada Allah swt., dan kesemuanya juga dirangkaikan dengan kata *al-Wâḥid* (الْوَاحِد). Ini untuk mengisyaratkan bahwa hanya Dia sendiri yang memiliki sifat ini. Kata *qâhir* (قَاهِر) yang seakar dengan kata *qahhâr* (قَهَّار) terulang dua kali, juga menunjuk kepada Allah. Sedangkan kata *qâhirûn* (قَاهِرُون) yang berbentuk jamak merupakan ucapan yang diabadikan Al-Qur'an dari seorang yang mengaku Tuhan, yakni Firaun. قَالَ سَنُقَتِّلُ أَبْنَآءَهُمْ وَنَسْتَحْىٖ نِسَآءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَٰهِرُونَ

Firaun berkata: "Akan kita bunuh anak-anak lelaki mereka dan kita biarkan hidup perempuan-perempuan mereka, dan sesungguhnya kita qâhirûn/berkuasa penuh di atas mereka" (QS. Al-A'râf [7]: 127).

Allah *al-Qahhâr* adalah Dia yang menjinakkan mereka yang menentang-Nya dengan jalan memaparkan bukti-bukti keesaan-Nya, dan menundukkan para pembangkang dengan kekuasan-Nya, serta mengalahkan makhluk seluruhnya dengan mencabut nyawanya. Begitu az-Zajjaj, pakar bahasa dalam karyanya *Tafsîr Asmâ' al-Husnâ*. Al-Ghazali mengartikan *al-Qahhâr* sebagai: "Yang mematahkan punggung para perkasa dari musuh-musuh-Nya dengan kematian dan penghinaan."

Pandangan-pandangan di atas, belum mencerminkan sebagian makna yang dapat dikandung oleh kata tersebut. Allah sebagai *al-Qahhâr* adalah Dia yang membungkam orang-orang kafir dengan kejelasan tanda-tanda kebesaran-Nya, menekuk lutut para pembangkang dengan kekuasaan-Nya. Menjinakkan hati para pecinta-Nya sehingga bergembira menanti di depan pintu rahmat-Nya, menundukkan panas dan dingin, menggabungkan kering dan basah, mengalahkan besi dengan api, memadamkan api dengan air, menghilangkan gelap dengan terang. Menjeritkan manusia dengan kelaparan, tidak memberdayakannya dengan tidur dan kantuk, memberinya yang dia tidak inginkan dan menghalanginya dari apa yang dia dambakan. Sungguh Maha Benar Allah yang menegaskan antara lain bahwa:

وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ

Qahhâr, Al

"Dia (Allah) yang menundukkan malam dan siang matahari dan bulan" (QS. An-Nahl [16]: 12).

قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ مَنْ إِلَـٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَآءٍ ۖ أَفَلَا تَسْمَعُونَ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ مَنْ إِلَـٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ ۖ أَفَلَا تُبْصِرُونَ

Katakanlah: "Terangkanlah kepadaku, jika Allah menjadikan untukmu malam itu terus-menerus sampai hari Kiamat, siapakah Tuhan selain Allah yang akan mendatangkan sinar terang kepadamu? Maka apakah kamu tidak mendengar?" Katakanlah: "Terangkanlah kepadaku, jika Allah menjadikan untukmu siang itu terus-menerus sampai hari Kiamat, siapakah Tuhan selain Allah yang akan mendatangkan malam kepadamu yang kamu beristirahat padanya? Maka apakah kamu tidak memperhatikan?" (QS. Al-Qashash [28]: 71-72).

Mampukah manusia dengan kekuatan fisiknya menundukkan laut dengan ombak dan gelombang yang membahana? Kuasakah manusia dengan ilmunya menahan peredaran matahari untuk menambah secercah cahayanya? Bisakah manusia dengan teknologinya memperpanjang sesaat dari gelapnya malam? Bahkan kuda atau binatang lain yang dikendarainya? Siapa yang menundukkan itu, kalau bukan Allah swt.?

Anda boleh bertanya mengapa itu dilakukan-Nya? Salah satu jawaban yang dapat diketengahkan adalah: *"Karena ada kemaslahatan makhluk yang hendak dipenuhi-Nya, ada tujuan penciptaan yang dirancang untuk dicapai-Nya."*

وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَـٰعِبِينَ مَا خَلَقْنَـٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

"Kami tidak menciptakan langit dan bumi serta apa yang berada di antara keduanya untuk bermain-main. Kami tidak menciptakan keduanya kecuali dengan haq (untuk tujuan yang benar) tetapi kebanyakan mereka (manusia) tidak mengetahui." Begitu penegasan-Nya dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 38-39.

Untuk mencapai tujuan yang haq itulah Allah swt. bersifat sebagai *Qahhâr, menjinakkan, menaklukkan,* dan *memaksakan*. Langit dan bumi tidak diberinya kesempatan untuk memilih. (ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا = *Datanglah kamu berdua suka atau tidak!* (QS. Fushshilat [41]: 11). Begitu firman-Nya kepada langit dan bumi sebelum selesai proses penciptaannya.

Dia juga menundukkan dan mengendalikan manusia, walau Allah swt. memberinya kebebasan dalam batas-batas tertentu, tetapi kebebasan itu tidak mungkin membelokkan tujuan penciptaan, karena itu manusia di bawah kendali penundukan-Nya, sehingga kalau ada tindakan manusia yang hampir membelokkan tujuan penciptaan maka pasti Allah akan *"turun tangan"* mencegahnya. Perhatikanlah bagaimana manusia berupaya untuk membasmi nyamuk dengan berbagai cara, namum beberapa langkah sebelum manusia akan sampai kepada tahap pemunahannya secara total–yang dapat mengganggu tujuan penciptaan–Allah menciptakan nyamuk-nyamuk baru yang kebal terhadap "obat-obat nyamuk." Kalaupun manusia membuat lagi obat-obat baru menggantikan yang lama, Allah kembali memberi kekebalan kepada nyamuk-nyamuk agar terus mampu berkembang biak. Demikian Allah *al-Qahhâr.*

وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ

"Dialah al-Qâhir/Yang berkuasa menundukkan, menjinakkan dan mengalahkan hamba-hamba-Nya dan Dia Yang Maha Bijaksana lagi Maha Mengetahui" (QS. Al-An'âm [6]: 18).

Dia Maha Bijakasana sehingga ketetapan-Nya selalu berakibat baik demi mencapai tujuan, walau terlihat atau terasa oleh yang ditimpa bahwa kebijakan itu buruk baginya secara pribadi, dan *Dia Maha Mengetahui* kadar yang tepat dari penundukannya dan siapa yang wajar menerimanya.

Kata *qâhir* yang ditemukan dua kali dalam Al-Qur'an berbeda dengan kata *Qahhâr*. Kata *qâhir* sekadar menginformasikan adanya sifat ini pada sesuatu tanpa memandang ada tidaknya yang

dijinakkan, dikalahklan, atau dipaksa, sedang *qahhâr* di samping menunjukkan berulangnya penundukan dan penjinakan, juga mengisyaratkan adanya pihak-pihak yang ditundukkan dan dijinakkan. Demikian *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

QALAM (قَلَم)

Kata *qalam* (قَلَم) adalah kata benda tunggal, disebut empat kali di dalam Al-Qur'an, dua kali di dalam bentuk tunggal *al-qalam* (الْقَلَم) dan dua kali bentuk jamak *aqlâm* (أَقْلاَم).

Menurut Ibnu Faris, kata *qalam* (قَلَم) berarti *taswiyatu syai' 'inda baryihi wa islâhihi* (تَسْوِيَةُ شَيْءٍ عِنْدَ بَرْيِهِ وَإِصْلاَحِهِ = samanya sesuatu ketika diruncingkan dan diperbaiki). Ibnu Manzhur menyebutkan orang-orang menulis kitab Taurat dengan *qalam* (قَلَم). Di dalam hal ini, penggunaan makna bahasa sejalan dengan penggunaan praktisnya.

Qalam (قَلَم) yang artinya 'alat tulis' digunakan di dalam konteks aktivitas tulis baca (QS. Al-Qalam [68]: 1). Di dalam arti 'kegiatan tulis baca', (Yang mengajar manusia dengan perantaraan *qalam* [tulis baca]) (QS. Al-'Alaq [96]: 4). *Qalam* (قَلَم) yang berarti 'pena' digunakan di dalam konteks menjelaskan kemahaluasan ilmu Allah (Dan seandainya pohon-pohon di bumi menjadi pena dan laut [menjadi tinta], ditambahkan kepadanya tujuh laut [lagi] sesudah [kering]nya, niscaya tidak akan habis-habisnya [dituliskan] kalimat Allah) (QS. Luqmân [31]: 27).

Kata *qalam* (قَلَم) dapat berarti 'anak panah', digunakan dalam konteks undian untuk menentukan siapa yang akan memelihara Maryam, (Padahal kamu tidak hadir beserta mereka ketika mereka melemparkan anak-anak panah mereka (untuk mengundi) siapa di antara mereka yang akan memelihara Maryam).

Muhammad Ali Ash-Shabuni di dalam *Shafwatut-Tafâsîr* menjelaskan bahwa dengan perantaraan *qalam* (kegiatan tulis baca) manusia dapat mengetahui hal-hal yang semula tidak diketahuinya. Dengan demikian ia dapat mengubah dirinya dari kegelapan dan kebodohan menuju sinar pengetahuan. Melalui *qalam* inilah Allah menurunkan kemurahan-Nya kepada manusia.

Al-Qalam (الْقَلَم) menjadi nama salah satu surah Al-Qur'an, yaitu surah ke-68. Terdiri dari 52 ayat, dan termasuk surah *Makiyah.* Adapun pokok-pokok isi QS. Al-Qalam [68] adalah bahwa Nabi Muhammad saw. bukanlah orang yang gila melainkan manusia berbudi pekerti yang agung, larangan mengikuti orang-orang yang memunyai sifat-sifat tercela, kisah tentang nasib pemilik-pemilik kebun sebagai contoh orang yang tidak mau bersyukur kepada Allah, kecaman Allah kepada mereka yang ingkar dan azab yang akan menimpa mereka, dan terakhir, Al-Qur'an adalah peringatan bagi seluruh manusia. ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

QAMAR (قَمَر)

Qamar (قَمَر) adalah salah satu satelit dalam tata surya. Satelit itu mengitari bumi dan memantulkan cahaya matahari sehingga terlihat waktu malam. Dikatakan *qamar* (قَمَر) jika bentuknya sudah agak membulat dan cahayanya kelihatan sudah lebih terang daripada cahaya bintang-bintang. Keadaan itu biasa terjadi setelah malam ketiga pada awal setiap bulan. Jika masih berbentuk sabit, ia dinamakan *hilâl* (هِلاَل).

Kata *qamar* (قَمَر) berasal dari *qamira* (قَمِر) yang berarti 'sangat putih'. Bulan dinamai *qamar* (قَمَر) karena cahayanya yang tampak keputih-

Cahaya al-qamar *disebut nûr karena cahaya itu tidak berasal dari dirinya, tetapi dari matahari*

putihan. Ada pula yang berpendapat bahwa kata itu berasal dari *qamara* (قَمَرَ) yang berarti 'menang'. Bulan dinamai *qamar* (قَمَر) karena cahayanya—di dalam pandangan mata telanjang—lebih terang daripada cahaya bintang-bintang.

Kata ini di dalam Al-Qur'an disebut 27 kali. Semuanya di dalam bentuk *mufrad* (مُفْرَد = tunggal), satu kali di dalam bentuk *nakirat* (نَكِرَة = indefinite), yaitu di dalam QS. Al-Furqân [25]: 61, yang lainnya di dalam bentuk *ma'rifat* (مَعْرِفَة = definite).

Kata *qamar* (قَمَر) di dalam berbagai ayat di atas secara umum dikemukakan di dalam konteks: [1] Pembicaraan tentang kekuasaan Allah swt. yang menciptakan dan mengatur peredarannya, seperti terlihat di dalam QS. Yûnus [10]: 5 dan QS. Ar-Ra'd [13]: 2. [2] Pembicaraan tentang Hari Kiamat, yaitu bahwa bulan sebagaimana halnya benda-benda langit lainnya akan hancur berantakan, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Qamar [54]: 1 dan QS. Al-Qiyâmah [75]: 8.

Kata *qamar* (قَمَر) juga diabadikan sebagai salah satu nama surah di dalam Al-Qur'an. QS. Al-Qamar terdiri atas 55 ayat, termasuk golongan surah-surah *Makkiyah*, diturunkan sesudah QS. Ath-Thâriq. Dinamai QS. Al-Qamar karena di dalamnya ada keterangan tentang terbelahnya bulan, yang oleh sementara ulama dipandang pernah terjadi sebagai mukjizat Nabi Muhammad saw., sementara oleh ulama lain dipahami baru akan terjadi pada saat kiamat nanti.

Terhadap cahaya bulan, Al-Qur'an menyebutnya dengan kata *nûr* (نُوْر) atau *munîr* (مُنِيْر), sedangkan untuk cahaya matahari digunakan kata *dhiyâ'* (ضِيَاء) dan *sirâj* (سِرَاج). Cahaya *al-qamar* disebut *nûr* karena cahaya itu tidak berasal dari dirinya, tetapi dari matahari, oleh bulan kemudian cahaya itu dipantulkan kepada benda-benda yang ada di sekitarnya, termasuk kepada bumi. Itu berbeda dengan cahaya matahari. Cahaya itu dinamai *dhiyâ'* dan *sirâj* karena bersumber dari matahari itu sendiri. Selanjutnya, cahaya bulan disebut juga *munîr* (pemberi cahaya) karena ia menerangi kegelapan bumi di waktu malam, seperti dinyatakan pada QS. Al-Furqân [25]: 61,

تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا

(Tabârakal-ladzî ja'ala fis-samâ'i burûjan wa ja'ala fihâ sirâjan wa qamaran munîrâ).
"Maha Suci Allah yang menjadikan di langit gugusan-gugusan bintang dan Dia menjadikan juga padanya matahari dan bulan yang bercahaya."

Mengenai gerakan bulan, Al-Qur'an menjelaskan dalam beberapa ayat, antara lain pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 33,

وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ

(Wa huwal-ladzî khalaqal-laila wan-nahâra wasy-syamsa wal-qamara, kullun fi falakin yasbaḥûn).
"Dan Dialah yang telah menciptakan malam dan siang, matahari dan bulan. Masing-masing dari keduanya itu beredar di dalam garis edarnya."

Seperti juga disebut di dalam QS. Luqmân [31]: 29 dan QS. Yâsîn [36]: 39.

Dari ayat-ayat di atas diketahui bahwa gerakan benda-benda langit, khususnya matahari dan bulan, dapat diidentifikasi menjadi tiga macam gerakan, yaitu gerak rotasi (bergerak pada sumbunya), gerak edar di orbit, dan gerak perpindahan di angkasa yang luas menuju suatu tempat. Gerak jenis pertama dan kedua dinyatakan dengan kata *yasbaḥ* (يَسْبَح), sedangkan yang ketiga dengan kata *yajrî* (يَجْرِى).

Para pakar astronomi menjelaskan bahwa bulan bergerak mengelilingi bumi. Demikian pula matahari bergerak dan beredar bersama-sama dengan planet-planet, galaksi, dan gugusan bintang mengelilingi garis edarnya.

Di dalam tafsir *Al-Marâghî* dijelaskan bahwa orang-orang Arab sebelum Islam telah mengenal istilah *manzil* (مَنْزِل) untuk menghitung perjalanan bulan. Mereka menetapkan 28 *manzil* lengkap dengan nama masing-masing. Hal ini berdasarkan waktu yang ditempuh bulan di

Qâni'

dalam mengitari bumi selama 29,5 hari. Mereka hanya menghitung 28 *manzil* karena pada dua hari yang tersisa, bulan tidak kelihatan dengan mata kepala.

Tentang implikasi bulan bagi kehidupan manusia, Al-Qur'an memaparkannya di dalam QS. Yûnus [10]: 5, QS. Al-An'âm [6]: 96, dan di dalam QS. At-Taubah [9]: 36, yang menjelaskan perhitungan waktu di sisi Allah ada 12 bulan di dalam setahun. Dengan berpedoman pada perjalanan bulan, manusia khususnya umat Islam melakukan perhitungan waktu dalam rangka pelaksanaan berbagai ibadah, seperti puasa dan haji.

Karena bulan, antara lain, diciptakan untuk mempermudah kehidupan manusia maka manusia hendaknya bersyukur kepada Allah atas karunia itu. Sebaliknya, manusia dilarang memuja bulan, seperti dinyatakan di dalam QS. Fushshilat [41]: 37,

وَمِنْ ءَايَـٰتِهِ ٱلَّيْلُ وَٱلنَّهَارُ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ ۚ لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ

(Wa min âyâtihî al-laili wan-nahâru wasy-syamsu wal-qamaru, lâ tasjudû lisy-syamsi wa lâ lil-qamari wasjudû lillâhil-ladzî khalaqahunna in kuntum iyyâhu ta'budûn).
"Dan sebagian dari tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah malam, siang, matahari, dan bulan. Janganlah bersujud kepada matahari dan janganlah (pula) kepada bulan, tetapi bersujudlah kepada Allah Yang menciptakannya jika kamu hanya kepada-Nya saja menyembah."

❖ *Musda Mulia* ❖

QÂNI' (قَانِع)

Kata *qâni'* (قَانِع) adalah bentuk *isim fâ'il* dari kata kerja *qana'a* (قَنَعَ) yang berarti 'menerima sesuatu dengan lapang dada'. *Qani'a, yaqna'u, qanâ'ah* (قَنِعَ يَقْنَعُ قَنَاعَةً) berarti 'puas dan senang'. *Qana'a, yaqna'u, qanû'an* (قَنَعَ يَقْنَعُ قُنُوْعًا) berarti 'meminta'. Kedua pengertian yang disebutkan terakhir ini, pada dasarnya dapat dikembalikan pada pengertian dasarnya sehingga kedua arti tersebut dapat dipertemukan, yakni seseorang disebut *qâni'* (قَانِع) apabila ia meminta, tetapi perilaku tersebut sama sekali tidak memperlihatkan adanya desakan, apalagi paksaan agar permintaannya dipenuhi dan ia sudah merasa cukup dan puas dengan apa yang diberikan kepadanya.

Kata tersebut kemudian mengalami perkembangan makna di dalam bentuk *aqna'a* (أَقْنَعَ) yang berarti 'mengangkat tangan pada waktu berdoa'. Dikatakan demikian karena seorang hamba yang berdoa kepada Tuhan, menunjukkan bahwa dia butuh kepada-Nya. Pada sisi lain, seorang yang meminta apabila permintaannya diterima, akan mengangkat tangannya untuk menerima sesuatu yang diminta.

Di dalam Al-Qur'an, kata yang berakar dari huruf *qâf, nûn,* dan *'ain,* ditemukan dua kali, keduanya diungkapkan dalam bentuk *ism fâ'il.* Yang pertama diungkapkan dalam bentuk *ism fâ'il* dari kata kerja *qana'a* (قَنَعَ), yakni *qâni'* (قَانِع) (QS. Al-Hajj [22]: 36), sedangkan yang kedua diungkapkan dalam bentuk *ism fâ'il* dari kata kerja *aqna'a* (أَقْنَعَ), yakni *muqni'* (مُقْنِع) (QS. Ibrâhîm [14]: 43).

Kata *al-qâni'* (الْقَانِع) di dalam QS. Al-Hajj [22]: 36) disebut dalam konteks penyembelihan binatang korban dan pembagian dagingnya kepada orang-orang yang membutuhkan, yakni mereka yang dianggap sebagai *al-qâni'* (الْقَانِع) dan *al-mu'tar* (الْمُعْتَرّ). Kalangan mufasir berbeda pendapat tentang makna *al-qâni'* (الْقَانِع) dan *al-mu'tar* (الْمُعْتَرّ) di dalam ayat ini. Sebagian berpendapat bahwa *al-qâni'* (الْقَانِع) adalah orang yang rela dengan apa yang ada padanya dan tidak meminta-minta, sedangkan *al-mu'tar* (الْمُعْتَرّ) ialah orang yang meminta, dan ada pula yang berpendapat sebaliknya. Meskipun begitu penggunaan kata *al-qâni'* (الْقَانِع), berkaitan dengan kefakiran, seperti dikemukakan oleh Ath-Thabathabai bahwa *al-qâni'* (الْقَانِع) mengandung pengertian orang yang fakir yang merasa puas dan cukup dengan apa yang diberikan kepadanya, baik dia meminta maupun tidak.

Sementara pakar, seperti Muhammad Al-Bahi, mengemukakan bahwa *qana'ah* positif pada hakikatnya baru terpenuhi apabila seseorang

telah berusaha semaksimal mungkin, kemudian memperoleh hasil usaha tersebut, lalu menyerahkannya ke pihak lain karena telah merasa puas dengan apa yang dimiliki sebelumnya. Ini berarti bahwa kata *qâni'* dapat tertuju kepada yang fakir maupun kepada yang berkecukupan.

Sementara itu kata *al-muqni'* (الْمُقْنِع) di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 43 disebut dalam konteks peringatan keras kepada orang-orang zalim berikut siksaan yang disiapkan bagi mereka di hari akhirat. Dijelaskan pula bahwa di akhirat nanti, mereka akan datang bergegas seraya mengangkat kepalanya dalam keadaan terhina. Dengan begitu, kata *al-muqni'* (الْمُقْنِع) menunjukkan pengertian 'mengangkat dan menengadahkan kepala', sebagai tanda penyesalan dan memohon ampunan dari Tuhan agar dibebaskan dari siksaan. Hal tersebut juga memberikan pengertian bahwa mereka tidak mungkin terhindar dari siksaan sehingga mereka pun harus menerima apa yang telah ditetapkan Allah atasnya. ❖ *M. Galib Matola* ❖

QÂNIT (قَانِت)

Kata *qânit* adalah bentuk *ism fâ'il* (pelaku) dari *qanata – yaqnutu – qunûtan* (قَنَتَ–يَقْنُتُ–قُنُوْتًا). Di dalam berbagai bentuknya, baik dalam bentuk kata kerja maupun kata benda, kata itu disebut 13 kali, terdapat di dalam 8 surah [3 surah *makkiyah* dan 5 surah *madaniyah*).

Menurut para ahli bahasa Arab, kata ini berasal dari akar kata yang menunjuk kepada 'taat dan berbuat baik dalam beragama'. Lebih lanjut Ibrahim Al-Anbari (pengarang *al-mausû'atul-qur'âniah*) menjelaskan bahwa kata ini mengalami perkembangan sehingga juga bermakna 'khusuk', 'doa di dalam shalat', 'memanjangkan shalat', dan 'berdiri serta tunduk'. Yang bermakna 'taat' misalnya di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 43:

يَٰمَرْيَمُ ٱقْنُتِى لِرَبِّكِ وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ

"Hai Maryam taatlah kepada Tuhanmu."

Kata *uqnitî* (أُقْنُتِي) pada ayat ini berarti 'taat' yang merupakan bentuk perintah dan anjuran terhadap Maryam untuk senantiasa melaksanakan perintah Allah sebagaimana halnya orang-orang yang taat sebelumnya. Sedangkan yang bermakna khusuk terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 238, yang merupakan perintah Allah untuk senantiasa khusuk di dalam shalat. Ayat ini sesuai dengan pernyataan Zaid bin Arqam,

كُنَّا نَتَكَلَّمُ فِى الصَّلَاةِ حَتَّى نَزَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ فَأُمِرْنَا بِالسُّكُوْتِ وَنُهِيْنَا عَنِ الكَلَامِ فَامْسَكْنَا عَنِ الْكَلَامِ

(Kunnâ natakallamu fish-shalâti ḥattâ nazala qauluhû ta'âlâ waqûmû lillâhi qânitîn fa'umirnâ bis-sukûti wanuhîna 'anil-kalâmi fa'amsaknâ 'anil-kalâmi).

"Kami berbicara ketika shalat, sehingga turunlah ayat (وَقُوْمُوا لِلّٰهِ قَنِتِيْنَ = *berdirilah untuk Allah di dalam shalatmu dengan khusyuk."*...maka kita pun diperintahkan untuk berdiam, dan dilarang untuk berbicara, sehingga kita pun menahan diri dari berbicara...

Berdasarkan *asbâbun-nuzûl* ayat di atas dapat dipahami makna *qânitîn* tersebut; yakni khusyuk di dalam shalat.

Adapun yang bermakna 'berdoa sambil berdiri' sebagaimana yang terdapat di dalam hadits Rasulullah saw.:

رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ص.م. أَنَّهُ قَنَتَ شَهْرًا فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ بَعْدَ الرُّكُوْعِ

(Ruwiya 'anin-nabiyyi saw. 'annahû qanata syahran fî shalâtish-shubḥi ba'dar-rukû').

"Diriwayatkan dari Rasulullah saw. sesungguhnya ia kunut selama sebulan pada waktu shalat shubuh sesudah ruku."

Abu Ubaid menjelaskan bahwa yang dimaksud kata *qanata* di sini bermakna qunut (berdiri sambil berdoa di dalam shalat shubuh sesudah ruku.

Ibnu Sîdah menjelaskan bahwa kata *qunut* itu pada hakikatnya bermakna *ath-thâ'ah* (taat), kemudian berkembang dan diidentikkan dengan berdiri ketika shalat, baik shalat shubuh atau shalat witir. Ibrahim Al-Anbari di dalam *Al-Mausû'atul-Qur'âniyah* menyebutkan bahwa kata *qanata* sinonim dengan kata *thâ'ah* (طَاعَة) yang juga bermakna taat dan tunduk. Maksudnya taat terhadap apa yang diperintahkan oleh Allah swt.

Qanûth

serta tunduk sesuai dengan aturan dan hukum-hukum Allah swt., sebagaimana yang ada di dalam QS. Al-Baqarah, [2]: 116 dan QS. Ar-Rûm [30]: 26: "apa yang ada di langit dan di bumi adalah kepunyaan Allah, semuanya tunduk kepada-Nya". ❖ *Murni Badru* ❖

QANÛTH (قَنُوْط)

Kata *qanûth* (قَنُوْط) terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu ق (*qâf*) -ن (*nûn*) -ط (*thâ'*). Menurut Ibnu Faris, akar kata tersebut menunjuk pada makna 'putus asa terhadap sesuatu', 'keputusasaan terhadap hal-hal yang baik', atau menunjuk pada 'putus asa yang berat'. Adapun Ar-Raghib Al-Ashfahani mengemukakan, bahwa arti *qanûth* (قَنُوْط) adalah putus asa dari kebaikan. Sedangkan menurut Az-Zamakhsyari, *qanûth* (قَنُوْط) adalah 'depresi' yang dialami seseorang sebagai akibat dari keputusasaan dan secara khusus berarti 'keputusasaan dari karunia dan kasih sayang-Nya'

Di dalam Al-Qur'an kata *qanûth* (قَنُوْط) dan segala bentuk derivasinya disebut 6 kali, yaitu di dalam QS. Fushshilat [41]: 49 dalam bentuk *qanûth* (قَنُوْط) itu sendiri, dalam QS. Al-Hijr [15]: 55 dengan bentuk *qânithîn* (قَانِطِين), dan 56 dalam bentuk *yaqnath* (يَقْنَط), dalam QS. Ar-Rûm [30]: 36 dengan bentuk *yaqnathûn* (يَقْنَطُون), dalam QS. Az-Zumar [39]: 53 dengan bentuk *taqnathû* (تَقْنَطُوا), serta dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 28 dengan *qanathû* (قَنَطُوا).

Kata *qanûth* (قَنُوْط) di dalam QS. Al-Hijr [15]: 55 dan *yaqnath* (يَقْنَط) dalam ayat 56 dari surah yang sama berkaitan dengan kisah Nabi Ibrahim ketika malaikat datang memberi kabar gembira kepadanya karena ia bakal dikaruniai seorang putra yang selama ini dia dambakan; namun, sampai tua belum juga dapat. Hal itu membuat Nabi Ibrahim mempertanyakan bagaimana dia bisa mendapat anak padahal usianya sudah tua sekali, maka malaikat mengingatkan kepadanya agar ia tidak putus asa dari rahmat Allah, kemudian Ibrahim menjawab bahwa pertanyaan itu bukan karena putus asa, lalu dia menegaskan bahwa tidak ada yang putus asa dari rahmat Allah kecuali orang-orang yang sesat.

Kemudian, kata *yaqnathûn* (يَقْنَطُون) dalam QS. Ar-Rûm [30]: 36 dan *qanûth* (قَنُوْط) QS. Fushshilat [41]: 49 berkaitan dengan salah satu sifat manusia yang tercela, yaitu bila mendapat rahmat, dia terlalu gembira dan bangga terhadap orang lain, tetapi jika dia mendapat hal yang tidak menyenangkan maka ia cepat putus asa. Lebih lanjut, Al-Hasan mengatakan bahwa yang disebut putus asa di dalam ayat itu adalah meninggalkan kewajiban-kewajiban terhadap Allah secara sembunyi-sembunyi atau pada saat orang tidak melihatnya. Ayat itu menurut mufasir, ditujukan kepada orang-orang kafir, karena sifat demikian bukanlah sifat orang-orang Mukmin.

Di dalam QS. Az-Zumar [39]: 53, kata *taqnathû* (تَقْنَطُوا) berkaitan dengan orang-orang yang telah berbuat dosa, baik orang-orang kafir maupun yang lainnya. Mereka diseru agar segera bertobat dan tidak putus asa atas dosa-dosanya karena Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Di dalam sebuah riwayat dari Ibnu Abbas, dikatakan bahwa sekelompok orang-orang musyrik menghadap kepada Nabi atau mengirim utusan kepadanya dan mengatakan bahwa apa yang diserukan Nabi adalah baik. Namun, mereka bertanya, masih adakah kemungkinan dosa mereka yang telah banyak membunuh orang dan banyak berzina dapat diampuni oleh Allah?, atas pertanyaan tersebut maka turunlah ayat itu. Riwayat yang semakna menurut Al-Qurthubi, diriwayatkan oleh Bukhari. Riwayat yang lain yang juga dari Ibnu Abbas mengatakan, ayat tersebut ditujukan kepada orang-orang Mekkah yang menyangka Muhammad mengatakan bahwa orang yang telah menyekutukan Allah dan telah membunuh orang yang diharamkan Allah membunuhnya, tidak akan diampuni oleh Allah lalu mereka mengatakan, bagaimana kita masuk Islam dan berhijrah padahal kita telah menyekutukan Allah dan membunuh orang yang diharamkan Allah membunuhnya, lalu turunlah ayat itu, dan masih banyak riwayat lain berkenaan dengan ayat itu;

namun, semuanya berkenaan dengan orang-orang yang telah melakukan dosa dan mengkhawatirkan dosanya itu tidak akan diampuni oleh Allah sehingga ayat ini memberi harapan kepada orang-orang tersebut dan menyerunya untuk segera bertobat serta melarangnya berputus asa karena Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Pada QS. Asy-Syûrâ [42]: 28, kata *qanathû* (قَنَطُوا) dikemukakan berkaitan dengan salah satu nikmat Allah, yaitu menurunkan hujan setelah manusia putus asa daripadanya. Menurut Muqatil ayat itu turun setelah hujan tidak turun selama tujuh tahun yang membuat manusia saat itu putus asa.

❖ *Muhammad Wardah Aqil, M. Galib Matola* ❖

QARÂR (قَرَار)

Kata *qarâr* (قَرَار) berasal dari *qarra – yaqirru* (قَرَّ – يَقِرُّ). Kata itu bersama berbagai bentuk lainnya di dalam Al-Qur'an disebut 38 kali, di antaranya di dalam QS. Al-Furqân [25]: 74, QS. Âli 'Imrân [3]: 81, QS. Al-Qashash [28]: 13, dan QS. Al-A'râf [7]: 143.

Qarra (قَرَّ) berarti 'kokoh tertancap di tempatnya', bagaikan kokohnya batu karang dari semua terpaan ombak yang menghantamnya. Dengan ungkapan lain, ia akan mantap di tempatnya atau mantap dengan pendapatnya meskipun banyak tantangan dan rintangan yang menghalanginya.

Lebih jauh pengertian 'kokoh dan mantap' tersebut melahirkan aneka ragam makna, di antaranya 'pengakuan', 'permata hati', dan 'cemerlang'. Paling tidak, ada lima pengertian/makna yang berbeda untuk kata tersebut sesuai dengan bentuknya bila dihubungkan dengan konteks pembicaraan.

1. Pernyataan (QS. Al-Baqarah [2]: 84, QS. Âli 'Imrân [3]: 81, dan lain-lain). Di dalam ayat pertama dikemukakan bahwa Bani Israil menyatakan/berjanji tidak akan mengusir saudaranya dari kampung halamannya, tetapi ternyata mereka melanggarnya. Pengertian ayat ini sebenarnya bisa dikembalikan pada pengertian asalnya, yakni mereka secara pasti, kokoh pendirian, menyatakan tidak akan mengusir saudaranya untuk selamanya meskipun ada kesalahan dan kekurangan yang mereka temukan dari saudara mereka tersebut.
2. Melekat dengan mantap dan kokoh (QS. Al-Hajj [22]: 5 dan QS. Al-A'râf [7]: 143). Di dalam ayat pertama dikemukakan bahwa Allah menciptakan manusia tahap demi tahap, sempurna kejadiannya dan yang tidak sempurna; Allah menjadikannya melekat dengan kokoh, *nuqirru* (نُقِرُّ = Kami kokohkan). Kondisi melekat dan menempelnya janin dengan kokoh di dalam rahim seorang ibu menggambarkan betapa ia akan senantiasa tetap pada posisinya meskipun ibu yang mengandung tersebut melakukan berbagai kegiatan di dalam berbagai kondisi yang dialaminya. Ayat kedua tentang kisah Musa yang ingin melihat Allah, lalu Allah menjelaskan,

وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا

(Wa lâkin unzhur ilâl-jabal fa in istaqarra makânahû fasaufa tarânî, fa lammâ tajallâ Rabbuhû lil-jabali ja'alahû dakkan wa kharra Mûsâ sha'iqâ).
"Lihatlah bukit itu, bila bukit itu kokoh di tempatnya (tidak bergerak) niscaya kamu akan bisa melihat-Ku. Tatkala Allah menampakkan keagungan dan kemahakuasaan-Nya, gunung tersebut hancur luluh dan Nabi Musa pun jatuh pingsan."

3. Tenteram dan aman, QS. Thâhâ [20]: 40, QS. Al-Qashash [28]: 13, QS. Al-Ahzâb [33]: 51, dan lain-lain. Di dalam dua ayat pertama digambarkan bahwa agar hati ibu Musa tenteram, Allah mengembalikan Musa kepadanya (agar ibunya sendiri yang menyusuinya) meskipun orang lain, termasuk Firaun, tidak mengetahui bahwa yang menyusuinya adalah ibu Musa sendiri. Kemudian, pada ayat terakhir dikemukakan tata cara Rasul di dalam bergaul dengan istri-istrinya sehingga hati para istri Rasulullah

merasa tenteram dan tenang.

4. Pengertian tenteram dan aman ini sejalan dengan mantap dan kokoh, pengertian asal kata *qarra* (قَرَّ), karena orang yang merasakan ketenteraman dan keamanan akan berada di tempatnya dengan kokoh, tidak ada yang dapat mengusik dan mengganggunya sehingga ia tidak berminat untuk pindah ke tempat lain.
5. *Qurrah* (قُرَّة) bermakna 'permata hati' yang menyejukkan serta memberikan kedamaian hati bila dipandang. (QS. Al-Furqân [25]: 74, QS. Al-Qashash [28]: 9, QS. As-Sajadah [32]: 17, dan lain-lain). Di dalam ayat tersebut digambarkan betapa tenteram dan sejuknya batin seseorang di kala memperoleh pasangan dan anak-anak yang saleh. Demikian juga dengan berbagai kenikmatan yang diberikan oleh Allah. Kondisi menyejukkan tersebut membuat seseorang hanya melihat/melirik pada pasangan dan anak-anaknya sehingga tidak merasa perlu melihat pasangan atau anak orang lain. Di sisi lain, karena anak memberikan kesejukan hati maka seorang ayah/ibu akan merasakan bahwa dia lebih memunyai perhatian pada anaknya daripada orang lain meskipun sebenarnya orang lain memberikan perhatian yang besar padanya. Demikian juga kelak kenikmatan yang diberikan oleh Allah di surga. Orang tidak akan merasa iri hati terhadap kenikmatan yang diterima oleh orang lain.
6. *Qarra, Qawârîr* (قَوَارِيْر - قَرَّ), bermakna 'kaca yang cemerlang dan tembus pandang', (QS. Al-Insân [76]: 15 dan 16 serta QS. An-Naml [27]: 14). Ayat pertama dan kedua menggambarkan bentuk bejana yang terdapat di akhirat kelak yang terbuat dari perak yang bening sehingga tembus pandang. Sementara itu, ayat ketiga menggambarkan betapa indahnya istana Nabi Sulaiman as. yang terbuat dari kaca yang tembus pandang dan indah. Sewaktu Ratu Saba' memasukinya, ia menduga bahwa di dalam istana itu ada kolam besar sehingga dia menyingsingkan pakaiannya dan betisnya kelihatan.

Kandungan makna *qawârîr* (قَوَارِيْر) pun sebenarnya bisa dikembalikan pada pengertian aslinya, yakni pandangan seseorang baik terhadap bejana yang tembus pandang itu maupun istana Nabi Sulaiman, tidak berpaling pada yang lain meskipun ada suara atau orang yang memengaruhinya. ❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

QÂRI'AH (قَارِعَة)

Kata *al-qâri'ah* (اَلْقَارِعَة) merupakan *ism fâ'il* dari *qara'a – yaqra'u – qar'an* (قَرَعَ - يَقْرَعُ - قَرْعًا). Di dalam Al-Qur'an kata itu disebut lima kali, tersebar di dalam tiga surah (dua surah *Makiyah* dan satu surah *Madaniyah*) dan lima ayat.

Al-Ashfahani dan Ibnu Faris menyebutkan bahwa makna umum dari *qara'a* adalah *dharaba* (ضَرَبَ = memukul). *Al-qâri'ah* juga berarti 'kiamat'. Dinamakan demikian karena kiamat itu memukul dan menimpa manusia dengan huruharanya.

Al-Qâri'ah adalah salah satu nama surah Al-Qur'an, yang terdapat pada urutan ke-101 setelah QS. Al-'Âdiyât [100). Hubungan antara QS. Al-'Âdiyât dengan QS. Al-Qâri'ah adalah bahwa pada QS. Al-'Âdiyât Allah menjelaskan sifat-sifat buruk manusia, kebangkitan mereka, dan pembalasan kepada mereka, serta ditutup dengan penyebutan Hari Kiamat, sedangkan pada QS. Al-Qâri'ah memberi penjelasan tentang Hari Kiamat itu.

Hari Kiamat yang dinamakan *al-qâri'ah* terdapat pada QS. Al-Hâqqah [69]: 4 serta QS. Al-Qâri'ah [101]: 1, 2, dan 3.

Firman Allah di dalam QS. Al-Qâri'ah [101]: 3, *wa mâ adrâka mal-qâri'ah* (وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْقَارِعَةُ = tahukah kamu, apakah Hari Kiamat itu?) Menurut Ar-Razi, ayat ini menunjukkan bahwa manusia tidak tahu sama sekali tentang Hari Kiamat itu. Dengan adanya pengabaran dari Allah, berarti ini merupakan ilmu tambahan bagi manusia karena kita hanya bisa memahami berbagai bentuk pukulan-pukulan biasa, tetapi ini menunjukkan sesuatu yang lebih dahsyat daripada perkiraan manusia.

Allah memberi gambaran tentang keadaan umum yang meliputi seluruh ciptaan Allah pada saat terjadinya Hari Kiamat itu; dijelaskan pada ayat selanjutnya bahwa manusia seperti anai-anai yang bertebaran, dan gunung-gunung seperti bulu yang dihambur-hamburkan. Gambaran itu tersebut di dalam QS. Al-Qâri'ah [101]: 4 dan 5,

يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ

(Yauma yakûnun-nâsu kal-farâsyil-mabtsûts wa takûnul-jibâlu kal-'ihnil-manfûsy).

Al-Qurthubî menjelaskan bahwa pada Hari Kiamat itu manusia seperti anai-anai yang berjatuhan dekat api atau lampu. Gunung-gunung seperti bulu yang bisa terembus dan hilang.

Ulama tafsir sepakat *al-qâri'ah* sebagai salah satu nama dari nama-nama Hari Kiamat seperti *Al-Hâqqah* (الحَاقَّة), *Ash-Shâkhkhah* (الصَّاخَّة), *Ath-Thâmmah* (الطَّامَّة), dan *Al-Ghâsyiyah* (الغَاشِيَة). Akan tetapi, mereka berbeda tentang sebab penamaannya. Mereka berpendapat bahwa (1) pada Hari Kiamat ada teriakan yang amat keras sehingga mematikan semua makhluk kecuali Israfil, (2) bangunan yang tinggi ataupun yang rendah saling berbenturan, (3) kiamat mengguncangkan manusia, akibat terbelahnya langit, bertabrakannya matahari dan bulan, meledaknya gunung-gunung, dan sebagainya, dan (4) kiamat memukul musuh Allah dengan siksaan.

Dapatlah disimpulkan bahwa kosakata *al-qâri'ah* yang disebut lima kali, pada umumnya digunakan Al-Qur'an untuk merujuk pada Hari Kiamat, kecuali pada satu ayat yang dipahami dengan arti bencana. Dengan demikian, Al-Qur'an pada dasarnya menggunakan kosakata ini sesuai dengan makna umumnya, yaitu memukul, karena Hari Kiamat memukul dan menghancurkan apa saja. ❖ *Afraniati Affan* ❖

QÂRÛN (قَارُوْن)

Qârûn (قَارُون) adalah nama seseorang yang disebut di dalam Al-Qur'an sebagai orang yang kaya dan tamak. Kekayaan dan ketamakan membuat ia sombong, congkak, dan durhaka kepada Allah. Oleh karena itu, ia menjadi lambang bagi kedurhakaan kepada Allah.

Di dalam Al-Qur'an, nama *Qârûn* disebut pada empat tempat, yakni pada QS. Al-Qashash [28]: 76 dan 79, QS. Al-'Ankabût [29]: 39, dan QS. Ghâfir [40]: 24.

Ayat-ayat Al-Qur'an memberi keterangan bahwa *Qârûn* termasuk umat Nabi Musa as. Beberapa riwayat menyebutkan, bahwa *Qârûn* adalah saudara sepupu (anak paman) Nabi Musa as. Nama lengkapnya adalah Qârûn bin Yushar bin Qâhis bin Lawi bin Ya'qub as.; sedangkan Nabi Musa adalah Musa bin Imran bin Qâhis. Dengan demikian, Yushar, ayah kandung *Qârûn*, adalah saudara seibu bapak dengan 'Imrân, ayah kandung Nabi Musa. Pendapat seperti ini juga dikemukakan oleh Ibnu Ishak. Itu berbeda dengan ulama lain yang mengatakan bahwa *Qârûn* adalah anak dari adik kandung ibu Musa.

Qârûn bersama dengan umat Musa hidup tertindas di bawah kekuasaan Firaun. Akan tetapi, berkat ketekunannya dalam berusaha, ia diberi Allah rezeki yang berlimpah sehingga ia menjadi orang yang terkaya di kalangan Bani Israil. Al-Qur'an melukiskan kekayaan *Qârûn* yang demikian banyaknya sehingga kunci gudang-gudang tempat penyimpanan hartanya berat diangkat oleh sejumlah orang yang kuat, sebagaimana tersebut pada QS. Al-Qashash [28]: 76:

إِنَّ قَٰرُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ مِنَ ٱلْكُنُوزِ مَآ إِنَّ مَفَاتِحَهُۥ لَتَنُوٓأُ بِٱلْعُصْبَةِ أُو۟لِى ٱلْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُۥ قَوْمُهُۥ لَا تَفْرَحْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ

(Inna Qârûna kâna min qaumi Mûsa fabaghâ 'alaihim wa âtainâhu minal-kunûzi mâ inna mafâtihahû latanû'u bil-'ushbati ulil-quwwati idz qâla lahû qaumuhû lâ tafrah innallâha lâ yuhibbul-farihîn).

"Sesungguhnya Qârûn adalah termasuk kaum Musa; maka, ia berlaku aniaya terhadap mereka. Kami telah menganugerahkan kepadanya perbendaharaan harta yang kunci-kuncinya sungguh berat dipikul oleh

sejumlah orang yang kuat-kuat. [Ingatlah] ketika kaumnya berkata kepadanya, 'Janganlah kamu terlalu bangga; sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang terlalu membanggakan diri.'"

Kekayaan yang melimpah membuat ia menjadi manusia yang sombong dan congkak yang lupa pada masa lalunya. Kawan-kawannya seiman mencoba menasihatinya agar jangan terlena oleh kekayaan dan hendaknya bersyukur kepada yang memberinya dengan menggunakan sebagian kekayaan itu untuk kebaikan sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadanya (QS. Al-Qashash [28]: 77). Akan tetapi, *Qârûn* tidak mendengarkan nasihat-nasihat itu. Bahkan, ia menolak jika dikatakan kekayaannya adalah anugerah Allah kepadanya. Ia mengatakan bahwa kekayaannya datang karena ilmu pengetahuan yang dimilikinya (QS. Al-Qashash [28]: 78).

Dengan memakai pakaian dan perhiasan yang megah ia keluar menuju khalayak ramai memamerkan kekayaannya. Orang-orang yang melihatnya berkata, "Alangkah bahagianya jika aku memperoleh kekayaan seperti kekayaan yang dimiliki *Qârûn*, sungguh dia beruntung." (QS. Al-Qashash [28]: 79). Akan tetapi, orang-orang yang berilmu pengetahuan berkata, "Celakalah kamu, pahala yang diberikan Allah jauh lebih baik bagi orang-orang yang beriman dan beramal saleh." (QS. Al-Qashash [28]: 80).

Allah memerintahkan Nabi Musa untuk mengumpulkan zakat dari orang-orang kaya untuk dibagi-bagikan kepada orang-orang yang fakir. Perintah ini disampaikan pula kepada *Qârûn*. Namun, *Qârûn* tidak mengindahkan perintah itu. Bahkan, ia menuduh Musa sebagai orang yang rakus harta.

Akhirnya, Nabi Musa menyerahkan urusan itu kepada Allah sambil berdoa, "Kiranya orang banyak yang telah beriman tidak disesatkan oleh ucapan-ucapan *Qârûn* dan oleh harta kekayaan dunia". Allah menerima doa tersebut dengan menurunkan siksaan kepada *Qârûn*. Tanah tempat ia berpijak lalu merekah serta berlubang di dalam. Akibatnya, ia terbenam ke dalam tanah yang merekah tersebut dan kemudian bertaut seperti sediakala. Lebih dari itu, bukan hanya *Qârûn* saja yang terbenam, melainkan seluruh harta yang membuat ia pongah dan sombong itu juga ikut ditelan bumi tanpa seorang pun yang menolongnya. Sebagaimana ditegaskan di dalam QS. Al-Qashash [28]: 81, *"Lalu ia dan rumahnya Kami benamkan ke dalam tanah. Ia tidak mempunyai golongan yang akan menolongnya selain Allah, dan tidak dapat menolong dirinya sendiri"*.

Kisah *Qârûn* ini disebutkan di dalam Al-Qur'an sebagai gambaran dari nasib dan akibat orang kaya yang menyombongkan kekayaannya. Ia tidak mau menggunakan untuk kepentingan bersama dan melupakan, bahkan mengingkari bahwa kekayaan itu adalah pinjaman dari Allah dan memunyai fungsi sosial.

❖ *Hasan Zaini, Muhammadiyah Amin* ❖

QARYAH (قَرْيَة)

Kata *qaryah* atau *qiryah* (قِرْيَة) merupakan kata benda *mufrad* (tunggal), dan bentuk jamaknya adalah *qurâ* (قُرَى) atau *qirâ* (قِرَى). Kata ini diambil dari kata kerja *qarâ* (قَرَى), *yaqrîy* (يَقْرِى), *mashdar*-nya *qiran* (قِرًى) dan *qaryan* (قَرْيًا), yang berarti *jama'a* (جَمَعَ = berkumpul), seperti kalimat *qara'tul-mâ'a fil-haudhi* (قَرَيْتُ الْمَاءَ فِى الْحَوْضِ = saya mengumpulkan air di dalam satu wadah). Adapun bentuk pelakunya adalah *al-qârî* (القَارِى) yang berarti *sâkinul-qaryah* (سَاكِنُ القَرْيَة = penduduk negeri) dan orang yang dinisbahkan kepada *qaryah* dinamakan *qarawî* (قَرَوِىّ) dan *qarayi* (قَرَبِى = orang desa/kampung).

Secara bahasa, menurut Ibnu Faris, kata yang terdiri dari huruf *qaf, ra'* dan *ya'* menunjukkan arti *jam'un wajtimâ'un* (جَمْعٌ وَاجْتِمَاع = kumpulan dan perkumpulan). Kata *qaryah* itu diartikan negeri karena manusia berkumpul di dalamnya atau *lijtimâ'in-nâsi fihâ* (لاجْتِمَاعِ النَّاسِ فِيْهَا). Menurut Ismail Ibrahim, *qaryah* adalah *Baldatun dûnal-madînati aghlabu sâkinihâ minal-fallâhîn war-ru'ât* (بَلْدَةٌ دُوْنَ الْمَدِيْنَةِ أَغْلَبُ سَاكِنِهَا مِنَ الْفَلَّاحِيْنَ وَالرُّعَاةِ = kampung, bukan kota, yang mayoritas penduduknya terdiri dari petani dan pengembala ternak). Menurut Abduh dan Al-Maraghi *qaryah* ialah:

Qaryah

مُجْتَمَعُ النَّاسَ وَ مَسْكَنُ النَّمْلِ ثُمَّ غَلَبَ اسْتِعْمَالُهَا فِي الْبِلَادِ الصَّغِيْرَةِ

(Mujtama'un-nâsi wa maskanun-naml, tsumma ghuliba isti'mâluhâ fil-bilâdish-shaghîrah).
"kumpulan manusia atau tempat tinggal semut, dan kemudian dipergunakan untuk suatu negeri yang kecil."

Dan menurut Al-Ashfahani dan Al-Abyari, *qaryah* adalah

اسمٌ لِلمَوْضِعِ الَّذِي يَجْتَمِعُ فِيْهِ النَّاسُ وَلِلنَّاسِ جَمِيْعًا وَيُسْتَعْمَلُ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا

(Ismun lil maudhi'illadzî yajtami'u fihin-nâs wa lin-nâs jamî'an wa yusta'malu fi kulli wâhidin minhumâ).
"nama suatu tempat yang di dalamnya berkumpul manusia, serta kumpulan manusia, dan dapat dipergunakan untuk keduanya."

Mayoritas pakar Tafsir, menurut Al-Ashfahani, berpendapat bahwa *qaryah* secara umum berarti *ahl al-qaryah* (أَهْلُ الْقَرْيَةِ = penduduk negeri), seperti pada QS. Yusuf [12]: 86 Allah berfirman,

وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ

(Was'alil-qaryah allatî kunnâ fihâ wal-'îrallatî aqbalnâ fihâ wainnâ lashâdiqûn).
Dan tanyalah penduduk negeri yang kami berada di situ, dan kafilah yang kami datang bersamanya, dan sesungguhnya kami adalah orang-orang yang benar).

Sebagian lainnya berpendapat dengan sekelompok penduduknya, Seperti di dalam QS. Al-Anbiyâ [21]: 74 Allah berfirman,

وَلُوطًا ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَت تَّعْمَلُ الْخَبَائِثَ ۗ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمَ سَوْءٍ فَاسِقِينَ

(Wa Lûthan âtainâhu hukman wa 'ilman wa najjainâhu minal-qaryatillatî kânat ta'malul-khabâits innahum kânû qaumu su'in fâsiqîn).
"Dan kepada Luth, Kami telah berikan hikmah dan ilmu, dan telah Kami selamatkan dia dari [azab yang telah menimpa sekelompok penduduk] kota yang mengerjakan perbuatan keji. Sesungguhnya mereka adalah kaum yang jahat lagi fasik."

Dan ada pula yang menunjuk ke kota tertentu, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 58,

وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا

(Wa idz qulnâ udkhulû hadzihil-qaryata fa kulû minhâ haitsu syi'tum raghadan wadkhulûl-bâba sujjadan).
"Dan ingatlah, ketika Kami berfirman: "Masuklah kamu ke negeri ini (Bait al-Maqdis/Yerusalem), dan makanlah dari hasil buminya, yang banyak lagi enak di mana yang engkau sukai, dan masukilah pintu gerbangnya sambil bersujud."

Bagi Ar-Razi, kata *qaryah* (قَرْيَة) tidak menunjuk kepada isi kampung/negeri (*'ainihâ*/ عَيْنِهَا) itu sendiri, melainkan berdasar informasi dari ulama terdahulu, seperti Qatadah, Ar-Rabi', dan Abu Muslim Al-Ashfahani, kata *qaryah* pada QS. Al-Baqarah [2]: 58 di atas yang artinya Baitul-Maqdis (Yerusalem).

Di dalam Al-Qur'an, kata *qaryah* dan kata yang seasal dengannya terdapat di dalam 56 ayat. 37 ayat mengunakan kata ini dalam bentuk *mufrad, al-qaryah* (الْقَرْيَة), satu ayat dalam bentuk kata *mutsannâ, al-qaryatain* (الْقَرْيَتَيْنِ), dan 18 ayat dalam bentuk *jamak, al-qura* (الْقُرَى).

Kata *qaryah*, bila dikaitkan dengan kata lain, maknanya berdasarkan kaitannya itu. Artinya, di dalam ayat itu, di samping *qaryah*, terdapat kata lain seperti *ahl* (أَهْلٌ) atau *qaum* (قَوْمٌ) yang menunjukkan arti *qaryah* tersebut. *Qaryah* dikaitkan dengan *ahl* berarti penduduk seperti QS. Al-A'râf [7]: 94:

وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ

(Wa mâ arsalnâ fi qaryatin min nabiyyin illâ akhadznâ ahlahâ bil-ba'sâ'i wadh-dharrâ'i la'allahum yadhdharra'ûn).
"Kami tidaklah mengutus seseorang nabi pun kepada suatu negeri, (lalu penduduknya mendustakan nabi itu), melainkan Kami timpakan kepada penduduknya kesempitan dan penderitaan supaya mereka tunduk dengan merendahkan diri."

Ia dikaitkan dengan kata *qaum* yang berarti

Qaryah

sekelompok (kaum) dari penduduk, terdapat di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 11:

وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ

(Wa kam qashamnâ min qaryatin kânat zhâlimatan wa ansya'nâ ba'dahâ qauman âkharîn).
"Dan berapa banyaknya [sekelompok penduduk] negeri yang zalim yang telah Kami binasakan, dan Kami adakan sesudah mereka itu sekelompok kaum yang lain."

Dengan demikian, kata *qaryah* yang ditafsirkan dengan penduduk negeri/kota terdapat di dalam 33 ayat, sekelompok kaum di dalam 11 ayat, dan nama kota atau negeri di dalam 18 ayat dari ayat-ayat Al-Qur'an.

Bentuk mutsanna *qaryah* adalah *al-qaryatain* (الْقَرْيَتَيْنِ = dua kampung), terdapat pada QS. Al-Zukhruf [43]: 31 yang berbunyi:

وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَـٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ

(Wa qâlû lawlâ nuzzila hadzâ al-qur'ân 'alâ rajulin min al-qaryatain 'azhîm).
Dan mereka berkata: "Mengapa Al-Qur'an ini tidak diturunkan kepada seorang [tokoh] besar dari salah satu dua negeri).

Ulama Tafsir sepakat menafsirkannya dengan kota Mekkah dan kota Thaif. Ayat ini mengemukakan tentang keingkaran orang kafir Quraisy terhadap Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. Mereka menyatakan bahwa sesungguhnya derajat dan misi risalah itu tergantung kepada derajat kehormatan diri seseorang. Maka, seharusnya Al-Qur'an, di dalam pandangan mereka, diturunkan kepada orang terhormat yang memunyai harta kekayaan yang banyak dan pangkat yang tinggi, seperti Al-Walid bin Al-Mughirah Al-Makhzumi dari kota Mekkah yang terkenal dengan gelar *raihanah quraisy* dan 'Urwah bin Mas'ud Ats-Tsaqafi dari kota Thaif. Adapun Muhammad bukan termasuk di dalam kategori orang kaya dan berpangkat. Ayat ini merupakan bantahan Allah terhadap pandangan mereka itu.

Adapun bentuk *jamak qaryah* adalah *al-qurâ* (الْقُرَىٰ) yang terdapat di dalam 18 ayat di dalam Al-Qur'an. Ayat yang menggunakan kata *al-qurâ* di dalamnya mengambarkan perbuatan negatif yang dilakukan oleh penduduk suatu negeri. Enam ayat di antaranya menyatakan kezaliman penduduknya sehingga Allah menurunkan azab kepada mereka. Allah menyifati mereka dengan *ghâfilûn* (غَافِلُوْنَ = lalai), *nâ'imûn* (نَائِمُوْنَ = tidur), *yal'abûn* (يَلْعَبُوْنَ = bermain) dan *zhâlimûn* (ظَالِمُوْنَ = aniaya) untuk mengambarkan kezaliman tersebut, seperti QS. Al-Kahfi [18]: 59

وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَـٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟ وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا

(Wa tilkal qurâ ahlaknâhum lammâ zhâlamû wa ja'alnâ limahlikihim mau'idâ).
dan [penduduk] negeri itu telah Kami binasakan ketika mereka berbuat zalim, dan telah Kami tetapkan waktu tertentu bagi kebinasaan mereka).

Selanjutnya, terdapat ayat yang menyatakan bahwa Allah tidak berbuat zalim dengan membinasakan dan menghancurkan suatu negeri sedang penduduknya adalah orang-orang yang berbuat kebaikan, seperti QS. Hûd [11]: 117,

وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ

(Wamâ kâna rabbuka liyuhlikal-qurâ bizhulmin wa ahluhâ mushlihûn).
"Dan Tuhanmu sekali-kali tidak akan membinasakan negeri secara zalim, sedang penduduknya orang-orang berbuat kebaikan."

Di dalam Al-Qur'an, terdapat pula kata *ummul-qurâ* (أُمُّ الْقُرَىٰ = ibu negeri) pada QS. Al-An'âm [6]: 92 dan Asy-Syûrâ [42]: 7 yang berbunyi:

وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا

(Wa kadzalika auhainâ ilaika qur'ânan 'arabiyan litundzira ummal-qurâ wa man haulahâ).
"Demikianlah Kami wahyukan kepadamu (Muhammad) Al-Qur'an di dalam bahasa Arab supaya kamu memberi peringatan kepada Ibu negeri dan penduduk sekelilingnya."

Qashash

Ulama Tafsir sepakat menafsirkan kata *ummul-qura* dengan kota Mekkah. Dinamakan demikian, karena sesungguhnya kota Mekkah merupakan kiblat penduduk seluruh negeri, dan ia merupakan tempat atau rumah Allah pertama yang dibangun untuk manusia. Kota Mekah adalah tempat berkumpulnya manusia saat ibadah haji, sebagaimana berkumpulnya anak-anak untuk mengagungkan ibunya. ❖ *Ris'an Rusli* ❖

QASHASH (قَصَص)

Kata *qashash* (قَصَص) adalah bentuk jamak dari kata *qishshah* (قِصَّة). Kata itu berasal dari kata kerja *qashsha - yaqushshu* (قَصَّ - يَقُصُّ). Kata *qashash* (قَصَص) dan kata lain yang seakar dengannya, di dalam Al-Qur'an tersebut 30 kali; di antaranya dalam bentuk kata benda sebanyak enam kali dan kata kerja sebanyak 20 kali.

Dalam pengertian bahasa, *qishshah* (قِصَّة) berarti 'mengikuti jejak', dan *qashash* bentuk jamak dari *qishshah*, berarti 'jejak'. Demikian Al-Ashfahani menjelaskan. *Qashash* juga dapat berarti 'berita yang bersifat kronologis', disampaikan tahap demi tahap. Menurut Zahran di dalam *Qashash Al-Qur'ân*, *qishshah* adalah mengurai kejadian-kejadian dan menyampaikannya tahap demi tahap. Tujuan *qishshah*, kata Asy-Sya'rawi, adalah untuk *i'tibâr* (اِعْتِبَار = pelajaran) dalam rangka memantapkan ide-ide yang diamanatkan di dalam Al-Qur'an.

Qishshah yang digunakan untuk menyampaikan cerita yang benar-benar terjadi pada masa lalu disebut *wâqi'iyyah* (وَاقِعِيَّة), seperti *qishshah* Nabi Isa as. dan Nabi Musa as. (QS. Âli 'Imrân [3]: 62, QS. Al-A'râf [7]: 176, QS. Yûsuf [12]: 3, dan QS. Al-Qashash [28]: 25). Di dalam bentuk kata kerja *qishshah* digunakan dengan arti 'menceritakan' atau 'menjelaskan', seperti *qishshah* umat terdahulu (QS. An-Nahl [16]: 118). Misalnya, penjelasan bahwa Allah adalah pemberi keputusan yang paling baik (QS. Al-An'âm [6]: 130):

يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِى وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ قَالُوا۟ شَهِدْنَا عَلَىٰٓ أَنفُسِنَا ۖ وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَشَهِدُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا۟ كَٰفِرِينَ

(Yâ ma'syaral jinni wal insi alam ya'tikum rusulun minkum yaqushshûna 'alaîkum âyâtî wa yundzirûnakum liqâ'a yaumikum hâdzâ, qâlû syahidnâ 'alâ anfusinâ wa gharrathumul hayâtud dunyâ wa syahidû 'alâ anfusihim annahum kânû kâfirîn).
Hai golongan jin dan manusia, apakah belum datang kepadamu rasul-rasul dari golongan kamu sendiri, yang menyampaikan kepadamu ayat-ayat-Ku dan memberi peringatan kepadamu terhadap pertemuanmu dengan hari ini? Mereka berkata, "Kami menjadi saksi atas diri kami sendiri." Kehidupan dunia telah menipu mereka dan mereka menjadi saksi atas diri mereka sendiri bahwa mereka adalah orang-orang yang kafir.

Dalam bentuk perintah (*fi'l amr*), kata itu berarti perintah untuk mengikuti apa yang diceritakan, seperti perintah ibu Musa agar membuntuti Musa (QS. Al-Qashash [28]: 11). Di dalam bentuk jamak, *qashâsh* artinya jejak semula, seperti kata Musa kepada pembantunya, sebagaimana tersebut di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 64:

ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ ۚ فَٱرْتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصًا

(Dzâlika mâ kunnâ nabghi fartaddâ 'alâ âtsârihimâ qashashâ).
"Itulah tempat yang kita cari, lalu keduanya kembali mengikuti jejak mereka semula."

Dalam bentuk dan makna lain, *al-qishâsh* artinya 'pembalasan yang sama'. Apabila dilihat dari makna bahasa, sesungguhnya pembalasan yang mereka terima, akibat dari jejak atau perbuatan mereka semula. Karena itu, pembalasan ini nilainya setimpal dari perbuatan yang dilakukan semula, orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita (QS. Al-Baqarah [2]: 178). Namun, *qishâsh* tidak dilakukan, apabila ahli waris korban memaafkannya dengan kompensasi membayar *diyah* (ganti rugi) yang wajar (*ma'rûf*) bagi pelaku pidana. Tersebut di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 45: *Faman tashaddaqa bihî fahua kaffâratun lah* (فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ = Barangsiapa

yang melepaskan [hak qisas]-nya maka melepaskan hak itu [menjadi] penebus dosa baginya.

Al-Qur'an menggunakan *qashash* (قَصَص) sebagai salah satu cara menyampaikan pesan atau pelajaran kepada pembacanya.

Cara penuturan *qashash* (قَصَص) ada yang ditunjukkan nama tempat dan tokoh pelakunya serta gambaran peristiwanya, seperti kisah Musa as. dan Firaun (QS. Thâhâ [20]: 78). Kadangkala kisah hanya disebut peristiwanya tanpa ditunjukkan tempat pelakunya. Ini karena kisah di dalam Al-Qur'an dimaksudkan untuk menarik pelajaran darinya, bukan untuk menguraikan sejarah kejadiannya.

Menurut satu riwayat QS. Al-Qashash [28] disebut juga surah Musa, karena di dalam surah ini termuat kisah Musa as. yang paling lengkap. Surah ini termasuk surah *Makkiyyah*, terdiri dari 88 ayat, 1.441 kalimat dan 5.800 huruf.

Substansi pesan QS. Al-Qashash [28] mengenai pemikiran tentang kebenaran dan kebatilan, sikap menundukkan diri dengan menentang, kisah pertempuran antara tentara Tuhan dengan tentara setan seperti Firaun si pembangkang itu, dan Qarun yang materialistis. Surah ini diawali dengan cerita keangkuhan Firaun dan ulahnya di muka bumi, dilanjutkan dengan kelahiran Musa as. dengan perjuangannya sebagai nabi dan rasul dalam rangka menyebarkan tauhid. ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

QASWARAH (قَسْوَرَة)

Kata *qaswarah* berasal dari kata *qasara – yaqsiru – qasran* (قَسَرَ – يَقْسِرُ – قَسْرًا). Kata *qasara* berakar dari huruf *qâf* (قَاف), *sîn* (سِيْن) dan *râ'* (رَاء), yang berarti 'menaklukklan' atau 'memaksa'. Kata *qaswarah* (قَسْوَرَة) sendiri ditemukan beberapa arti, yakni 'singa', 'pemburu', 'penembak jitu', dan 'awal kegelapan malam'. Keempat arti ini dapat menjadi penakluk-penakluk sesuatu. Ada pula yang mengartikan kata *qaswarah* dengan *'mu'zhamul-lail'* (مُعْظَمُ اللَّيْل = sebagian besar waktu malam); dan ada pula yang mengartikan *'al-qaswar wal-qaswarah'* (اَلْقَسْوَر وَالْقَسْوَرَة = anak muda yang kuat serta pemberani).

Kata *qaswarah* (قَسْوَرَة) disebutkan hanya sekali di dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. Al-Muddatstsir [74]: 51, *Farrat min qaswarah* (فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَة = Lari daripada singa). Nuwaihi berpendapat bahwa yang dimaksud dengan kata *qaswarah* di dalam ayat ini adalah 'pemburu' karena menurutnya, "Di padang pasir Arabia tidak atau jarang sekali ditemukan singa". Pendapat ini berbeda dengan pendapat Sayyid Quthub yang mengemukakan di dalam tafsirnya, *Fî Zhilâlil Qur'ân*, "Berlarinya keledai liar ke berbagai penjuru pada saat mendengar singa mengaum merupakan pemandangan yang dikenal oleh orang-orang Arab. Manusia yang diibaratkan dengan keledai yang berbuat demikian keadaanya sungguh menggelikan".

Mengomentari kedua pendapat di atas, M. Quraish Shihab menyatakan bahwa masalah perumpamaan bukannya terletak pada ada atau tidaknya apa yang diumpamakan itu di dalam kenyataan masyarakat. Di dalam bahasa Arab, begitu pula di dalam Al-Qur'an, cukup banyak perumpamaan yang wujudnya tidak dikenal, tetapi dapat dipahami oleh pendengarnya atas dasar imajinasi, yang di dalam pembahasan kesusastraan dikenal dengan istilah *"Tasybîh Takhyîlî"* (تَشْبِيْه تَخْيِيْلِي). Misalnya, firman Allah di dalam QS. Yûsuf [12]: 31, yang mengabadikan ucapan wanita-wanita terhadap Nabi Yusuf, *"...Hâsya lil-lâhi mâ hâdzâ basyaran in hâdzâ illâ malakun karîm"* (حَـٰشَ لِلَّهِ مَا هَـٰذَا بَشَرًا إِنْ هَـٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ .. كَرِيمٌ = ..."Mahasempurna Allah, ini bukankah manusia. Sesungguhnya ini tidak lain hanyalah malaikat yang mulia"). Demikian pula, di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 65, yang memberikan perumpamaan pohon *Zaqqum* (satu pohon di neraka), *"Thal'uhâ ka annahû ru'ûsusy-syayâthîn"* (طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ ٱلشَّيَـٰطِينِ = Mayang (buah)nya seperti kepala setan-setan). Kedua hal ini,—"malaikat" dan "kepala setan"—jelas tidak diketahui bentuknya oleh pembaca atau pendengar ayat-ayat tersebut, namun dijadikan perumpamaan. Jadi, kalaupun "singa" tidak dikenal adanya di padang pasir Arabia itu bukan berarti perumpamaan tersebut tidak mereka

pahami. Atas dasar ini, M. Quraish Shihab cenderung menguatkan pendapat yang menyatakan bahwa yang dimaksud dengan *qaswarah* adalah singa.

Al-Maraghi merujuk kepada pendapat Sa'id bin Jabir, Ikrimah, dan Mujahid yang menegaskan bahwa yang dimaksud dengan kata *qaswarah* adalah orang-orang yang memanah untuk berburu. Dengan begitu, Al-Maraghi menafsirkan ayat di atas adalah bahwa orang-orang musyrik (Quraisy), dalam menjauh dari Nabi Muhammad saw. bagai keledai liar yang lari dari para pemanah yang melempar (melepas)kan panah serta mengejarnya untuk memburu dan menangkapnya. Di sini terdapat isyarat bahwa sekalipun mereka seharusnya menerima dakwah Nabi dan mengambil pelajaran dari apa yang disampaikannya, tetapi mereka mudah berpaling daripadanya tanpa alasan yang jelas. Oleh karena itu, keberpalingan mereka dari Al-Qur'an dan mendengar nasihat-nasihat yang ada di dalamnya; bahkan, pelarian diri mereka daripadanya, diibaratkan keledai-keledai liar yang lari sekencang-kencangnya karena terkejut, di samping terdapat pula penghinaan dan persaksian atas kebodohan mereka.

Menurut Hamka, "keledai liar yang terkejut, lari dari singa"—ayat yang dikaji ini—adalah perumpamaan yang sangat tepat. Keledai yang karena takutnya akan diterkam singa, ia menggelinjang atau berjingkrak-jingkrak lari, biarpun tali pengikatnya akan putus. Walaupun singa itu masih jauh, namun keledai masih berlari dengan sekencang-kencangnya karena takutnya bertemu dengan singa. Betapapun diusahakan menghambatnya, ia tidak akan terhambat, dan terus berlari. Demikian perumpamaan yang dibuatkan oleh Allah tentang perangai kaum Quraisy pada waktu Nabi saw. mulai menyampaikan dakwahnya. Mereka begitu takut dan menyingkir karena tidak ingin kebiasaan-kebiasaan yang mereka terima dari nenek moyangnya diubah serta dicela. Mengingat, penyembahan mereka kepada berhala telah mendarah daging.

Dari kajian tersebut, dapat ditegaskan bahwa yang dimaksud dengan *qaswarah* (قَسْوَرَة) yang terdapat di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 51 di atas adalah 'singa'. Pengertian ini jelas adanya bila dikaitkan dengan ayat sebelumnya, yang menjelaskan tentang keledai liar yang terkejut, (dan kemudian) lari dari singa. Larinya keledai dari singa diumpamakan dengan larinya kaum Quraisy dari dakwah Nabi saw. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

QAUM (قَوْم)

Kata *qaum* (قَوْم) pada asalnya berarti kelompok laki-laki (tanpa wanita). Akan tetapi, kemudian di dalam penggunaan pada umumnya, kata itu menunjukkan kelompok manusia yang berada pada suatu tempat baik laki-laki maupun perempuan.

Kata *qaum* (قَوْم) seasal dengan kata *qâma – yaqûmu – qiyâman* (قَامَ – يَقُوْمُ – قِيَامًا)yang berarti 'berdiri'. Kata itu bisa juga berarti 'memelihara sesuatu agar tetap ada', misalnya *qiyâmush shalâh* (قِيَامُ الصَّلَاة) berarti 'memelihara agar shalat tetap dilaksanakan'; 'berdiri' atau 'memelihara' baik atas pilihan sendiri ataupun atas paksaan. Atas pilihan sendiri seperti pada QS. Âli 'Imrân [3]: 191 dan atas suruhan orang lain seperti di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 135. Kalau kata *dzurriyyah* (ذُرِّيَّة), *âli* (آل), dan *ahl* (أهْل) menunjukkan sekelompok manusia yang ada ikatan darah, *qaum* (قَوْم) merupakan kelompok manusia yang berdiri atau terpelihara kesatuan hubungannya dan kesatuan tempat keberadaan kaum itu.

Penggunaan kata *qaum* (قَوْم) untuk menunjuk kelompok laki-laki saja tanpa ada perempuan ditemukan pada QS. Al-Hujurât [49]: 11,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ

(Yâ ayyuhâl-ladzîna âmanû lâ yaskhar qaumun min qaumin 'asâ an yakûnû khairan minhum wa lâ nisâ'un min nisâ'in 'asâ an yakunna khairan minhunna).

"Hai orang-orang yang beriman janganlah suatu kaum (laki-laki) mengolok-olokkan kaum (laki-laki) yang lain (karena) boleh jadi mereka (yang diolok-olokkan) lebih

baik daripada mereka (yang mengolok-olokkan) dan jangan pula wanita-wanita (mengolok-olokkan) wanita lain (karena) boleh jadi wanita (yang diperolok-olokkan) lebih baik daripada wanita (yang mengolok-olokkan)."

Pada ayat tersebut dipisahkan kata *qaum* (قَوْم) dengan *nisâ'* (نِسَاء). Maka, kata *qaum* diartikan sebagai 'kelompok laki-laki' saja.

Tidak ada penjelasan di dalam literatur kebahasaan berapa jumlah minimal kelompok orang sehingga bisa disebut *qaum,* tetapi jika melihat konteks pembicaraan, ditunjukkan jumlah yang banyak, berupa suku atau komunitas manusia yang menempati suatu kampung; bahkan, menunjuk kepada suatu bangsa.

Di dalam Al-Qur'an terdapat 383 kata *qaum* yang menunjukkan kelompok manusia, baik laki-laki maupun perempuan. Penggunaan kata *qaum* tersebut di dalam pengertian yang netral, tidak mengandung konotasi positif atau negatif. Penunjukkan kata *qaum* kepada yang positif atau negatif tergantung kepada kata yang mendampinginya (di-*idhâfah*-kan). Misalnya *qaum yûqinûn* (قَوْمٌ يُوْقِنُوْن = orang-orang yang yakin akan kebenaran dari Allah) pada QS. Al-Baqarah [2]: 118, QS. Al-Mâ'idah [5]: 50, QS. Al-Jâtsiyah [45]: 4 dan 20, serta sebagainya; *qaum ya'qilûn* (قَوْم يَعْقِلُوْن = orang-orang yang berakal) pada QS. Al-Baqarah [2]: 164 dan QS. Ar-Ra'd [13]: 4; *qaum ya'lamûn* (قَوْم يَعْلَمُوْن = orang-orang yang mengetahui) pada QS. Al-Baqarah [2]: 230; *qaum shâlihûn* (قَوْم صَالِحُوْن = orang-orang yang saleh) pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 84; *qaum yafqahûn* (قَوْم يَفْقَهُوْن = orang-orang yang pandai) pada QS. Al-An'âm [6]: 98; dan *qaum yu'minûn* (قَوْم يُؤْمِنُوْن = orang-orang yang beriman) pada QS. Al-An'âm [6]: 99.

Yang mengandung konotasi negatif misalnya *al-qaum al-kâfirûn* (الْقَوْم الْكَافِرُوْن = orang-orang kafir) pada QS. Al-Baqarah [2]: 250, 264, 286, QS. Âli 'Imrân [3]: 140 dan sebagainya; *al-qaum azh-zhâlimûn* (القَوْم الظَّالِمُوْن = orang-orang yang aniaya) pada QS. Al-Mâidah [5]: 51, QS. Al-An'âm [6]: 47, 68, 144, dan sebagainya.

Ada juga kata *qaum* yang menunjuk pada *ummat* (أُمَّة) yang diseru para Nabi. Misalnya *qaum Hûd* (قَوْم هُوْد) pada QS. Hûd [11]: 60, *qaum Lûth* (قَوْم لُوْط) pada QS. Hûd [11]: 70 dan 74, *qaum Nûh* (قَوْم نُوْح) pada QS. Hûd [11]: 89, dan sebagainya.

❖ *Atjeng A. Kusairi* ❖

QAWÂ'ID (قَوَاعِد)

Kata *qawâ'id* (قَوَاعِد) adalah bentuk jamak dari kata *qâ'id* (قَاعِد) dan *qâ'idah* (قَاعِدَة), bentuk *ism fâ'il* dari *qa'ada – yaq'udu – qu'ûdan* (قَعَدَ – يَقْعُدُ – قُعُوْدًا) yang berarti 'duduk'. Sebagai istilah, kata *qâ'idah* dan *qawâ'id* berarti *asâs* (أَسَاس = dasar), seperti dasar atau fondasi bangunan, *adh-dhâbith* (الضَّابِط) atau *al-amr al-kullî* (الأَمْر الْكُلِّي = keseluruhan) yang mencakup semua *juz'iyyât* (جُزْئِيَّات = satuan-satuan), seperti *qawâ'id al-fiqh* (قَوَاعِد الْفِقْه). Kata *qâ'idah* bila di-*nisbah*-kan kepada perempuan, berarti 'perempuan yang sudah putus dari haid, dari anak, dan dari perkawinan'. Kata lain yang seasal dengan *qawâ'id* ialah *al-qu'âd* (الْقُعَاد), berarti 'penyakit yang membuat seseorang duduk, tidak bisa berdiri', *al-qa'adah* (الْقَعَدَة), berarti 'orang yang tidak bisa maju berperang'. Sejalan dengan itu, ada bulan dinamakan bulan Zulqaidah, karena pada bulan itu orang duduk (tidak mengadakan perjalanan dan tidak berperang). *Al-qi'dah* (الْقِعْدَة) berarti 'ukuran tempat duduk yang diambil seseorang', *al-qu'dah* (الْقُعْدَة) berarti 'sesuatu yang banyak dipakai duduk dan kendaraan yang sering digunakan oleh penggembala untuk membawa perbekalan atau barang, seperti kuda dan keledai'. *Al-qu'dah* juga berarti 'banyak duduk'. *Al-Qa'adî* (الْقَعَدِي) adalah 'orang yang berpendapat seperti pendapat sekte Qa'ad dari golongan Khawarij', *al-qâ'id* (الْقَاعِد) berarti 'pengawal' (*al-hâfizh,* الْحَافِظ).

Kata *qawâ'id* di dalam Al-Qur'an disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 127; QS. An-Nahl [16]: 26 dan QS. An-Nûr [24]: 60. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* kata itu disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 168 dan QS. At-Taubah [9]: 90. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* disebut 7 kali. Di dalam bentuk *fi'l amr* disebut tiga kali. Di dalam bentuk *mashdar* disebut empat kali. Di dalam bentuk *ism fâ'il* disebut delapan kali, dan di dalam bentuk *ism makân* disebut empat kali.

Kata *qawâ'id* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 127 berkaitan dengan kisah Nabi Ibrâhîm dan

putranya, Ismâ'îl, yang membangun dasar-dasar Baitullah. Ketika itu mereka berdoa, semoga Tuhan menerima amal mereka. Ayat tersebut berbunyi

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ

(Wa idz yarfa'u Ibrâhîm al-qawâ'ida minal baiti wa Ismâ'îl rabbanâ taqabbal minnâ).

"Dan (ingatlah), ketika Ibrahim meninggikan (membina) dasar-dasar Baitullah bersama Ismail (seraya berdo'a), "Ya Tuhan kami terimalah dari kami (amalan kami)."

Kata *qawâ'id* di dalam QS. An-Nahl [16]: 26 disebut di dalam konteks pembicaraan mengenai orang-orang yang berbuat makar. Ayat tersebut adalah

قَدْ مَكَرَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَىٰهُمُ ٱلْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ

(Qad makaral-ladzîna min qablihim fa atallâhu bun'yânahum minal-qawâ'idi fakharra 'alaihimus-saqfu min fauqihim wa atâhumul-'adzâbu min haitsu lâ yasy'urûn).

"Sesungguhnya orang-orang yang sebelum mereka telah mengadakan makar maka Allah menghancurkan rumah-rumah mereka dari fondasinya, lalu atap (rumah itu) jatuh menimpa mereka dari atas, dan datanglah azab itu kepada mereka dari tempat yang tidak mereka sadari."

Kata *qawâ'id* di dalam QS. An-Nûr [24]: 60 berkaitan dengan masalah perempuan-perempuan tua yang telah berhenti dari haid dan mengandung, yang tiada ingin kawin lagi. Atas mereka tidak ada dosa bila menanggalkan pakaian luar mereka dengan tidak bermaksud menampakkan perhiasan. Ayat tersebut berbunyi:

وَٱلْقَوَاعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِى لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍۭ بِزِينَةٍ ۖ وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

(Wal-qawâ'idu minan-nisâ' al-lâtî lâ yarjûna nikâhan falaisa 'alaihinna junâhun an yadha'na tsiyâbahunna ghaira mutabarrijâtin bi zînah wa an yasta'fifna khairun lahunna wallâhu samî'un 'alîm).

"Perempuan-perempuan tua yang telah terhenti (dari haid dan mengandung) yang tiada ingin kawin (lagi), tiadalah atas mereka dosa menanggalkan pakaian mereka dengan tidak (bermaksud) menampakkan perhiasan, dan berlaku sopan adalah lebih baik bagi mereka. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui." ❖ *Hasan Zaini* ❖

QAWIYY (قَوِيّ)

Kata *qawiy* (قَوِيّ) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *qâf, waw,* dan *yâ'*. Maknanya berkisar pada dua hal yang bertolak belakang. Pertama, *keras, kuat,* atau antonim *lemah,* dan yang kedua lawan dari makna di atas, juga berarti *sedikit kebaikannya*. Kekuatan yang dimaksud dapat wujud dalam badan atau kalbu manusia, dapat juga wujud dari luar manusia, misalnya bantuan pihak lain yang melahirkan kekuatan, atau bahkan bantuan Allah swt. sehingga makhluk yang dianugerahi-Nya mendapat kekuatan.

Dalam Al-Qur'an, kata *qawiy* terulang sebanyak sebelas kali, sembilan di antaranya menyifati Allah swt., sedang dua lainnya, masing-masing menyifati manusia, dalam hal ini Nabi Musa as. dan jin Ifrit yang merupakan pengikut Nabi Sulaiman as. Tujuh ayat yang menyifati Allah dengan sifat *Qawiy* digandengkan dengan sifat *'Azîz* (عَزِيز), dua lainnya dirangkaikan dengan شَدِيدُ الْعِقَاب (*Syadîd al-'iqâb* [Maha Pedih siksa-Nya]). Secara umum dapat dikatakan bahwa sifat *Qawiy* atau Maha Kuat yang disandang Allah swt. dipaparkan Al-Qur'an dalam konteks menghadapi para pembangkang. Perhatikan firman-Nya:

وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ

"Siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang, (dengan persiapan itu) kamu menggentarkan musuh Allah dan musuhmu serta orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya, sedang Allah mengetahuinya" (QS. Al-Anfâl [8]: 60).

Meraih kekuatan—seperti pesan ayat di atas—bukan untuk menganiaya, tidak juga untuk memusnahkan, tetapi sekadar untuk "menggentarkan", karena penggunaan kekuatan sebaiknya dihindari, dan kalau pun digunakan, maka itu digunakan dalam batas untuk menggentarkan *"musuh Allah dan musuhmu serta orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya."*

Perhatikan juga QS. Hûd [11]: 66; Al-Hajj [22]: 74; Al-Anfâl [8]: 52, dan lain-lain.

Allah *al-Qawiy* adalah Dia yang sempurna kekuatan-Nya. Dalam genggaman tangan-Nya segala kekuatan, dan Dia pula yang menganugerahkan kekuatan kepada makhluk-makhluk-Nya dalam tingkat yang berbeda-beda.

Kekuatan makhluk tidak langgeng, juga suatu ketika melemah, dan pada saat yang lain dapat kuat kembali, kemudian lemah lagi. (QS. Ar-Rûm [30]: 54).

Malaikat Jibril sekali disifati Allah dengan firman-Nya: ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ = *Yang memunyai kekuatan di sisi Pemilik* Arsy *Yang Maha Mulia"* (QS. At-Takwîr [81]: 20). Di kali lain dinyatakan-Nya bahwa malaikat pembawa wahyu itu adalah: "شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ (*Syadîd al-Quwâ* [*yang sangat kukuh kekuatan-kekuatannya*])" (QS. An-Najm [53]: 5). Ayat at-Takwîr berbicara tentang malaikat Jibril di sisi Allah. Kekuatannya di sana—di tengah para malaikat yang dekat kepada Allah—relatif tidak sekuat jika dibandingkan dengan kekuatannya di tengah-tengah manusia di bumi ini. Karena itu ketika menguraikan kekuatan-Nya saat membawa wahyu kepada Nabi Muhammad saw., Allah menggunakan bentuk jamak untuk melukiskan kekuatannya dan disertai lagi dengan kata *syadîd* (شَدِيد [sangat kukuh]).

Manusia juga demikian, di satu tempat boleh jadi dia merasa kuat, tetapi jika dibanding dengan manusia atau makhluk lain dia dapat menjadi lemah. Kemudian betapapun besar kekuatan yang mereka miliki, mereka tidak akan sanggup melemahkan Allah swt. Begitulah kekuatan yang dibagikan Allah swt. kepada makhluk-Nya. *Wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

QAWWÂMÛN (قَوَّامُوْن)

Kata *qawwâmûn* (قَوَّامُوْن) adalah bentuk jamak dari *qawwâm* (قَوَّام). Sedang *qawwâm* adalah bentuk *mubâlaghah* (superlatif) dari *qâ'im*. Secara bahasa, *qawwâm* (قَوَّام) mengandung makna dasar, antara lain: 'tegak', 'lurus', 'betul', dan 'adil'.

Makna itu kemudian berkembang menjadi 'memimpin' seperti terkandung di dalam QS. An-Nisâ' [4]:135. Hal itu boleh jadi karena sikap benar, lurus, atau adil itu erat sekali kaitannya dengan tugas kepemimpinan dari seorang pemimpin, mulai dari kepemimpinan di dalam rumah tangga sampai kepada kepemimpinan bangsa dan negara. Kemudian, sifat benar, lurus, dan adil itu tidak hanya dimiliki di dalam diri seorang pemimpin, tetapi juga harus ditegakkannya, sehingga keadilan dan supremasi hukum benar-benar terwujud di dalam masyarakat.

Sementara itu, Ar-Razi menjelaskan pula, bahwa kata *qawwâm* mengandung makna 'melaksanakan sesuatu pekerjaan dengan sungguh-sungguh'. Hampir senada dengan pendapat Ar-Razi, Al-Qurthubi menjelaskan pula bahwa kata *qawwâm* mengandung makna 'kesiapan melaksanakan sesuatu dengan penuh perhatian dan kesungguhan'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *qawwâmûn* (قَوَّامُوْن) ditemukan pada satu tempat, yaitu di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 34. Menurut Rasyid Ridha, kata *qawwâmûn* tersebut mengandung makna, antara lain: *Al-ḥimâyah* (الحِمَايَةُ = penjagaan), *ar-ri'âyah* (الرِّعَايَة = pengayoman), *Al-kifâyah* (الكِفَايَة = pencukupan), dan *Al-wilâyah* (الوِلَايَة = kepemimpinan). Ayat ini berkaitan dengan kepemimpinan laki-laki/suami terhadap istrinya di dalam konteks kehidupan rumah tangga, sedangkan kepemim-pinan itu tidak boleh bersifat otoriter atau memaksakan kehendak sendiri.

Kewajiban memimpin, melindungi, dan memelihara istri tersebut didasarkan pada pertimbangan bahwa laki-laki itu diberi kelebihan berupa kekuatan fisik dan pikiran atau daya intelektualitasnya. Selain itu, laki-laki pula yang berkewajiban memberikan belanja (nafkah)

Qayyimah

kepada istrinya, sebagaimana tercermin di dalam ayat selanjutnya.

Selain itu, kita juga mendapatkan kata *qawwâmûn* (قَوَّامُوْنَ) dengan sedikit perubahan pada harakatnya, yaitu *qawwâmîn* (قَوَّامِيْنَ) dua kali; ***pertama*** di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 135; dan ***kedua***, di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 8. Kedua ayat yang disebutkan terakhir ini, menurut Al-Qurthubi, berkaitan dengan penegakan kesaksian dan bersikap adil di dalamnya, meskipun persaksian itu menyangkut diri sendiri. Pendapat senada juga dikemukakan Ath-Thabari.

❖ *Ahmad Kosasih* ❖

QAYYIMAH (قَيِّمَة)

Kata *qayyimah* (قَيِّمَة) adalah kata sifat. Kata itu di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Bayyinah [98]: 3 dan 5. Bersama kata lain yang seakar dengan kata itu disebut 659 kali, di antaranya di dalam bentuk *qayyûm* (قَيُّوْم) disebut tiga kali, *al-qayyim* (الْقَيِّم) atau *qayyimâ* (قَيِّمًا) disebut lima kali.

Asal kata *qayyimah* atau *qayyûm* adalah *qâma* (قَامَ) yang berarti 'tegak' atau 'terus menerus dan tetap'. Kata *qayyimah* secara bahasa berarti 'tegak lurus'. Menurut Al-Ashfahani, kata *qayyimah* berarti 'tetap', 'menegakkan urusan kehidupan' dan 'kepulangan' manusia. Apabila *qayyimah* menjadi sifat kata *dîn* (دِيْن), digunakan di dalam konteks menjelaskan agama yang bertujuan menegakkan keadilan. Kata *qayyûm* berarti memelihara. Kata itu digunakan sebagai asma Allah; artinya 'senantiasa berdiri sendiri di dalam memelihara urusan makhluk-Nya', meliputi menjadikan, memberi rezeki, dan mengatur segala kemungkinannya. Kata Qatadah, *al-Qayyûm* artinya kesendirian Allah mengurus makhluk-Nya meliputi ajal, amal, dan rezekinya. Di dalam bentuk *aqâma – yuqîmu* (أَقَامَ – يُقِيْمُ), kata itu digunakan di dalam konteks shalat. Artinya, memelihara secara terus-menerus dan menegakkannya. Al-Qurthubi menjelaskan kata *yuqîmûn ash shalâh* (يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ) artinya 'menunaikan shalat dengan memenuhi rukun, syarat, dan sunahnya secara sempurna menurut ketentuan waktunya'.

Kata *qayyimah* yang digunakan untuk menyifati kitab atau di dalam bentuk jamak *kutub* (كُتُب) artinya 'lurus', seperti di dalam QS. Al-Bayyinah [98]: 3, *Fîhâ kutubun qayyimah* (فِيْهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ = di dalamnya terdapat [isi] kitab-kitab yang lurus). Sejalan dengan penggunaannya sebagai sifat *dîn*, berarti agama yang lurus, sebagaimana tersebut pada QS. Al-Bayyinah [98]: 5, *Wa dzâlika dînul-qayyimah* (وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ = dan yang demikian itulah agama yang lurus). Kedua kata *qayyimah* tersebut pada hakikatnya sama karena agama Allah dasar dan ajarannya adalah kitab yang diturunkan oleh Allah kepada hamba-Nya melalui rasul-Nya (seperti dikemukakan di dalam QS. At-Taubah [9]: 36, QS. Yûsuf [12]: 40, QS. Ar-Rûm [30]: 30, dan QS. Al-Kahfi [18]: 2). Lebih dari itu, di dalam kitab Allah terdapat hukum-hukum agama yang lurus. Hukum-hukum tersebut menjelaskan hal-hal yang benar (hak) dan yang salah (batil). Selain itu, kitab Allah juga menjelaskan penerapan hukum yang termaktub di dalam Al-Qur'an.

Kata *al-qayyimah* di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 30 memberi penjelasan tentang fitrah manusia, yaitu manusia diciptakan Allah dengan fitrah beragama tauhid. Ayat tersebut berbunyi, *lâ tabdîla li khalqillâhi dzâlikad-dînul qayyim* (لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ = Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus).

Kata *qawâmâ* (قَوَامًا) di dalam QS. Al-Furqân [25]: 67 menjelaskan sifat hamba Allah yang mendapat kemuliaan. Ciri-ciri tingkah laku hamba tersebut adalah apabila membelanjakan harta tidak berlebih-lebihan, tidak kikir, tetapi pola hidupnya sederhana. Ayat tersebut berbunyi:

وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا۟ لَمْ يُسْرِفُوا۟ وَلَمْ يَقْتُرُوا۟ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا

(Wal-ladzîna idzâ anfaqû lam yusrifû wa lam yaqturû wa kâna baina dzâlika qawâmâ).

"Dan orang-orang yang apabila membelanjakan [harta], mereka tidak berlebih-lebihan, dan tidak [pula] kikir, dan adalah [pembelanjaan itu] di tengah-tengah antara yang demikian."

Menurut An-Nawawî, QS. Al-Bayyinah [98]: (bukti yang nyata) dinamakan juga surah *al-qayyimah* (الْقَيِّمَة), *lam yakun* (لَمْ يَكُن), *Al-Bariyyah* (الْبَرِيَّة), atau *Munfakkîn* (مُنْفَكِّيْن). Dinamakan QS. Al-Qiyâmah [75] karena di dalamnya terdapat kata *al-qayyimah* sebanyak dua kali (Ayat 3 dan 5). Surah ini termasuk *Madaniyyah* (sebagian *Makkiyyah*), diturunkan sesudah QS. Ath-Thalâq [65], terdiri dari delapan ayat, sembilan puluh empat kata, dan 390 huruf.

Kata *al-qayyûm* yang merupakan salah satu asma Allâh, artinya 'terus-menerus mengurus makhluk-Nya' (QS. Al-Baqarah [2]: 255 dan QS. Thâhâ [20]: 111). Dengan sifat-Nya itu, Allah mengurus makhluk-Nya senantiasa berdiri sendiri, tidak membutuhkan bantuan pihak lain karena selain diri-Nya, semuanya adalah makhluk, ciptaan-Nya. (QS. Âli 'Imrân [3]: 2).

❖ *Ahmad Rofiq* ❖

QAYYÛM, AL (الْقَيُّوم)

Kata *al-Qayyûm* (الْقَيُّوم) terambil dari akar kata yang terdiri dari tiga huruf, yaitu *qâf, wauw*, dan *mîm*. Maknanya berkisar pada: Pertama, *sekelompok manusia*, dari sini lahir kata *qaum/kaum*. Kedua, bermakna *tegak lurus*, dari sini lahir makna *berdiri*, dan ketiga adalah *tekad*, dan dari sini muncul makna *bersinambung* dan *terus-menerus*, karena tanpa tekad, kesinambungan tidak akan terlaksana. Dalam Al-Qur'an kata kerja *qawama* dalam berbagai bentuknya dipahamai sebagai *terlaksananya sesuatu secara sempurna dan bersinambung*. Kata *aqîmu* (أَقِيْمُوا) pada firman Allah: *Aqîmû ash-Shalâh* (أَقِيْمُوا الصَّلَاةَ), bukan bermakna *dirikan shalat*, tetapi maksudnya *laksanakan secara bersinambung!*

Al-Qur'an menggunakan kata *qayyûm* sebanyak tiga kali, kesemuanya menunjuk kepada Allah swt. Yang pertama, dalam konteks uraian tentang diri-Nya, yaitu pada *Ayat al-Kursî* (QS. Al-Baqarah [2]: 255). Kedua, dalam konteks menurunkan kitab suci sebagai petunjuk (QS. Âli 'Imrân [3]: 1-3). Ketiga, dalam konteks Hari Kemudian, di mana setiap orang akan memperoleh keadilan sempurna (QS. Thâhâ [20]: 111-112).

Demikian terlihat kata *al-Qayyûm* selalu bergandengan dengan *al-Hayy* (الْحَيّ), sebagaimana *al-Hayy* selalu bergandengan dengan-Nya atau dengan yang menunjuk pemenuhan Allah terhadap kebutuhan makhluk-Nya. Antara lain, memberi mereka petunjuk melalui kitab-kitab suci dan menegakkan keadilan buat semua makhluk kelak di kemudian hari.

Sebagaimana dikemukakan di atas, kata kerja *qawama* dalam berbagai bentuknya dipahami sebagai *terlaksananya sesuatu secara sempurna dan bersinambung*. Dengan demikian Allah *al-Qayyûm* adalah *Dia yang mengatur sehingga terlaksana secara sempurna segala sesuatu yang merupakan kebutuhan makhluk.*

Imam Ghazali ketika menguraikan sifat ini, memulai penjelasannya dengan membagi segala sesuatu pada dua bagian pokok. Pertama adalah sesuatu yang memerlukan tempat dan kedua adalah yang tidak memerlukannya. Yang memerlukan tempat tidak dapat dinamai *Qâ'im bi nafsihi* (قَائِم بِنَفْسِهِ [berdiri dengan dirinya sendiri]). Sedang yang tidak memerlukan tempat kategorinya bertingkat-tingkat; ada yang tidak membutuhkan tempat, tetapi masih membutuhkan hal lain untuk wujud dan kesinambungannya. Di sini, walau dia dapat dinamai *Qâ'im bi nafsihi*, tetapi belum mencapai kesempurnaan, karena dia membutuhkan sesuatu yang lain untuk wujudnya. Allah adalah *Qâ'im bi nafsihi* secara penuh, karena Dia sama sekali tidak membutuhkan tempat, bahkan tidak membutuhkan apa pun untuk kesinambungan wujud-Nya. Kalau yang demikian itu, disertai pula dengan pemberian wujud kepada segala sesuatu, pemenuhan kebutuhan mereka secara sempurna dan bersinambung, maka di sini Dia dinamai *al-Qayyûm*, dan itulah Allah swt. Begitu lebih kurang al-Ghazali. Demikian, *wa Allâh A'lam*.

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

QISHÂSH (قِصَاص)

Kata *qishâsh* (قِصَاص) di dalam Al-Qur'an disebut empat kali; semuanya di dalam bentuk *ism* (kata benda). Dua di antaranya *ism ma'rifah* (اسْم مَعْرِفَة = kata benda defenitif) dengan *alif* dan *lâm* (ال) dan dua yang lain *ism nakirah* (اسْم نَكِرَة = kata benda

bentuk indefinitif).

Qishâsh (قِصَاص) merupakan kata turunan dari *qashsha – yaqushshu – qashashan* (قَصَّ - يَقُصُّ قَصَصًا) yang arti umumnya adalah *tatabbu'ul-atsar* (تَتَبُّع الأَثَر = mengikuti jejak). *Qishâsh* (قِصَاص) sendiri berarti *tatabbu'ud-dami bil-qawad* (تَتَبُّع الدَّم بِالْقَوَد = mengikuti/membalas penumpahan darah dengan *al-qawad*), sedangkan Ibn Manzhûr di dalam bukunya *Lisânul-'Arab* menyebutkan, *al-qishâshu al-qawad huwa al-qatlu bi al-qatl* (الْقِصَاصُ الْقَوَدُ هُوَ الْقَتْلُ بِالْقَتْل) yang maksudnya 'suatu hukuman yang ditetapkan dengan cara mengikuti bentuk tindak pidana yang dilakukan'; seperti bunuh dibalas bunuh. Hukuman mati dan sejenisnya ini disebut *qishâsh* karena hukuman ini sama dengan tindak pidana yang dilakukan, yang mengakibatkan hukuman qisas tersebut, seperti membunuh dibalas dengan membunuh dan memotong kaki dibalas dengan pemotongan kaki pelaku tindak pidana tersebut.

Al-Qur'an sendiri memberikan isyarat bahwa yang dimaksud dengan *qishâsh* ialah sanksi hukum yang ditetapkan dengan semirip mungkin (yang relatif sama) dengan tindak pidana yang dilakukan sebelumnya. Isyarat semacam ini dapat ditemukan pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 45 dan178–179.

Qishâsh (قِصَاص) sebagai disebutkan di dalam firman Allah swt. di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 178, 179, dan 194 serta QS. Al-Mâ'idah [5]: 45 merupakan salah satu dari alternatif sanksi hukum bagi tindak pidana tertentu. Alternatif dimaksud adalah *qishâsh* (hukuman mati) dan *diyah* (دِيَة hukuman berupa pembayaran dengan sejumlah unta atau sesuatu yang bernilai ekonomis lainnya). Hukuman dasarnya adalah *qishâsh.* Dengan demikian, apabila tidak dilakukan kebijakan tertentu oleh yang berhak dan berwenang maka hukum *qishâsh* yang harus dilaksanakan.

Pemilihan alternatif oleh hakim ketika menentukan sanksi apa yang harus dijatuhkan —*qishâsh* atau yang lain— sangat tergantung kepada sikap dan kebijakan ahli waris korban. Apabila ahli waris tersebut memberikan maaf maka tertuduh mendapat keringanan hukuman. Namun, tidak ada kemungkinan bagi tertuduh untuk melepaskan diri dari semua hukuman sebab masalah *qishâsh* tidak hanya menyangkut *huququl-'ibâd* (حُقُوْقُ الْعِبَاد = hak-hak manusia atas manusia), tetapi, juga menyangkut *huququllâh* (حُقُوْقُ الله = hak-hak Allah atas hamba-Nya). Yang dapat bebas dengan pemaafan manusia hanyalah hak manusia atas manusia.

Banyak hadits Rasulullah saw. yang memberikan penjelasan mengenai *qishâsh* di antara orang-orang yang berbeda status tersebut; di antaranya riwayat Imam An-Nasa'i:

مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ قَتَلْنَاهُ وَمَنْ جَدَعَهُ جَدَعْنَاهُ وَمَنْ خَصَاهُ خَصَيْنَاهُ

(Man qatala 'abdahû qatalnâhû wa man jada'ahû jada'nâh wa man khashâhu khashainâhû).

"Barangsiapa yang membunuh hambanya, kami pun akan membunuhnya; dan barangsiapa yang memotong hidung hambanya maka kami pun akan memotong hidungnya; dan barangsiapa mengebiri hambanya, kami akan mengebirinya."

Terjadi perbedaan pemahaman di antara para ulama ketika memahami QS. Al-Baqarah [2]: 178 di atas. Menurut Abu Hanifah, hadits tersebut adalah penjelasan lebih lanjut bagi QS. Al-Baqarah [2]: 178, *Yâ ayyuhal-ladzîna âmanû kutiba 'alaikumul-qishâshu fil-qatlâ* (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى = Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu *qishâsh* berkenaan dengan orang yang dibunuh). Berdasarkan hal tersebut, Abu Hanifah dan pengikutnya berpendapat bahwa seseorang yang merdeka harus di-*qishâsh* karena membunuh seorang hamba sahaya.

Argumen lain yang dikemukakan kelompok Abu Hanifah dan pengikutnya ialah bahwa di antara *Yâ ayyuhl-ladzîna âmanû kutiba 'alaikumul-qishâsh fil-qatlâ* (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى) dan *al-hurru bil-hurri* (الْحُرُّ بِالْحُرِّ = orang merdeka dengan orang merdeka), merupakan kalimat yang terpisah. Masing-masing merupakan kalimat yang sempurna. Kalimat pertama menjelaskan secara umum mengenai hukum *qishâsh,* sedangkan kalimat kedua me-

rupakan penjelasan atau penyangkalan terhadap kekeliruan orang-orang Jahiliyah yang pada waktu itu, sering melakukan pembalasan yang tidak seimbang. Sebagaimana yang tersebut di dalam *asbâb an-nuzûl* ayat *qishâsh*; yaitu apabila ada salah seorang dari kelompok mereka yang terbunuh maka mereka menuntut balas lebih dari satu orang; yakni dengan membunuh beberapa orang. Bukan merupakan pembatasan status sebagai hamba dengan hamba, melainkan pembatasan satu banding satu. Pemahaman ini diperkuat oleh (1) ayat yang berbunyi *an-nafsu bin-nafsi wal-'ainu bil-'aini* (النَّفْس بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْن بِالْعَيْن). Akan tetapi, tidak boleh dipahami bahwa apabila satu orang dibunuh oleh empat orang kemudian keempat orang pembunuh tersebut bebas dari hukuman *qishâsh* dengan alasan tidak seimbang. Di dalam kasus terakhir ini adalah seimbang bila keempat orang tersebut di-*qishâsh* karena keempatnya telah melakukan pembunuhan; [2] turunnya QS. Al-Baqarah [2]: 178, pada masa itu orang Arab Jahiliyah tidak rela bila seorang yang merdeka dibunuh karena ia membunuh seorang hamba (lihat Ibnul 'Arabi, I: 61). Sebab turunnya QS. Al-Baqarah [2]: 45, Ibnu Juraij mengatakan, terjadi pertumpahan darah di antara Bani Quraizah dan Bani Nadir. Ketika itu, Bani Nadir merasa lebih mulia daripada Bani Quraizah. Bani Quraizah meminta Rasulullah untuk menyelesaikan perselisihan tersebut. Maka, turunlah ayat ini.

Berlainan dengan pandangan tersebut, jumhur ulama (Malik, Syafi'i, dan Ahmad bin Hambal) berpendapat bahwa seorang merdeka tidak boleh diqisas karena membunuh hamba sahaya. Hadits tersebut di atas, menurut aliran ini, tidak mencukupi syarat sebagai hadits sahih. Oleh karena itu, mereka hanya berpegang kepada kandungan ayat QS. Al-Baqarah [2]: 178 tersebut yang memberikan pengertian bahwa Allah swt. mewajibkan persamaan karena di antara makna *qishâsh* itu sendiri adalah 'seimbang'. Penggalan berikut dari ayat dimaksud, yaitu *al-ḥurru bil-ḥurri*, merupakan penjelasan selanjutnya dari pengertian 'seimbang' di dalam bagian awal ayat tersebut. Dengan kata lain, ayat tersebut harus dipahami secara menyatu. Oleh karena di antara orang merdeka dan hamba sahaya tidak seimbang maka seorang merdeka yang membunuh hamba sahaya tidak dapat dihukum *qishâsh*. ❖*iCholidii*❖

QISSÎSÎN (قِسِّيْسِيْن)

Kata *qissîsîn* merupakan bentuk jamak dari *qissîs* (قِسِّيْس), yang biasa diartikan sebagai 'pendeta'. Kata ini hanya disebut sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 82,

لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ ۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ

(Latajidanna asyaddan-nâsi 'adâwatan lilladzîna âmanû al-yahûda wal-ladzîna asyrakû wa latajidanna aqrabahum mawaddatan lilladzîna âmanû al-ladzîna qâlû innâ nashârâ dzâlika bi anna minhum qissîsîna wa ruhbânan wa annahum lâ yastakbirûn).

"Sesungguhnya kamu dapati orang-orang yang paling keras permusuhannya terhadap orang-orang yang beriman ialah orang-orang Yahudi dan orang-orang musyrik. Dan sesungguhnya kamu dapati yang paling dekat persabahatannya dengan orang-orang yang beriman ialah orang-orang yang berkata, "Sesungguhnya kami ini orang Nasrani". Yang demikian itu karena di antara mereka itu (orang-orang Nasrani) terdapat pendeta-pendeta dan rahib-rahib, (juga) karena sesungguhnya mereka tidak menyombongkan diri."

Sementara pakar bahasa berpendapat bahwa kata ini berasal dari bahasa Romawi, dengan arti 'pemimpin Nasrani'. Akan tetapi, pakar yang lain berpendapat bahwa kata itu berasal dari kata bahasa Arab *al-qass* (الْقَسّ), yang pada mulanya berarti *tatabbu'usy syai' wa thalabuhû bil-laili* (تَتَبُّعُ الشَّيْءِ وَطَلَبُهُ بِاللَّيْل = mengikuti atau mencari sesuatu di malam hari) maksudnya mencari sesuatu di malam hari dengan terus mengikutinya dengan jarak dekat agar tidak kehilangan jejak yang dicari. Dari sini kata itu kemudian dipakai di dalam berbagai konteks sehingga artinya pun semakin ber-

kembang. Misalnya, 'seorang penggembala unta' dinamakan *muqassisul ibil* (مُقَسِّس الإبِـل) karena ia selalu mengikuti dan mencari setiap hewan yang hilang dari pandangannya. 'Tukang fitnah' disebut *qussâs* (قُسَّاس) karena ia selalu mengintai dan mencari-cari bahan fitnahan dengan mengintai apa yang dibicarakan orang lain, biasanya dilakukan di malam hari. Cendekiawan/peneliti juga di dalam bahasa Arab disebut *al-qusûs* (القُسُوْس) karena sesuai dengan sifatnya yang selalu mencari ilmu pengetahuan.

Al-Qur'an menggunakan kata ini di dalam bentuk jamak. Kata itu disebut di dalam hubungan orang Mukmin dengan orang Yahudi dan Nasrani. Kandungannya menggambarkan bahwa hubungan orang Mukmin dengan orang Yahudi dan musyrik sangat buruk, sedangkan hubungan Mukmin dengan Nasrani harmonis. Keharmonisan hubungan ini tidak lain karena di kalangan Nasrani ada sekelompok orang yang disebut dengan *qissîsîn* (pendeta-pendeta) dan *ruhbân* (para rahib).

Para pendeta itu adalah orang yang sangat memahami hakikat agama Nasrani. Ajaran Nasrani yang mereka pegang adalah ajaran yang asli dari Injil. Oleh karena itu, mereka dapat menerima ajaran yang dibawa Nabi Muhammad saw. karena ajaran yang dibawa Muhammad dengan ajaran yang dibawa Nabi Isâ tidak bertentangan.

Kata *qissîsîn* dan *ruhbân* sebenarnya memunyai kesamaan arti, yaitu 'pemimpin agama' atau 'pendeta'. Akan tetapi, dari segi fungsinya, sebagaimana kata Muhammad 'Abduh, terdapat perbedaan. *Qissîsîn* lebih tepat diartikan sebagai 'cendekiawan Nasrani yang banyak bergerak di bidang pendidikan dan pengajaran keagamaan'. Mereka bertugas memberi pendidikan keagamaan di gereja, mendidik, dan menggembala umatnya menuju jalan yang diridhai Tuhan. *Ruhbân* lebih tepat diartikan 'pemimpin di dalam bidang kegiatan-kegiatan ritual di gereja' seperti berdoa, sembahyang, dan segala bentuk kebaktian. Mereka ini tekun beribadah, zuhud, meninggalkan kesenangan dunia, seperti tidak kawin, tidak memakai pakaian mewah, dan tidak memakan makanan lezat karena hal itu dapat merendahkan nilai ritual yang mereka lakukan. Mereka tidak memiliki ilmu pengetahuan seperti yang dimiliki oleh *qissîsîn*, tetapi tingkat peribadatan mereka jauh lebih tinggi.

Di dalam sejarah dapat diketahui bagaimana harmonisnya hubungan *qissîsîn* dengan Rasul (Muhammad). Ketika kaum Muslim hijrah ke Habsyi, Ethiopia, untuk menghindari tekanan dan kekejaman kaum kafir Quraisy di Mekkah, mereka minta suaka politik kepada raja Habsyi, seorang pemimpin yang beragama Nasrani. Umat Islam diterima dengan baik walaupun utusan dari Mekkah datang membujuk agar tidak melindungi umat Islam di sana.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

QISTH (قِسْط)

Kata *al-qisth* mengandung pengertian *al-nashîb* (النَّصِيْب = bagian). Dari pengertian tersebut, muncul dua makna pokok yang bertentangan, yakni *al-qisth* (القِسْط = keadilan) dan *al-qasth* (القَسْط = kecurangan). Ar-Raghib Al-Ashfahani menyatakan bahwa *al-qisth* bermakna 'mengambil bagian orang lain'. Itu adalah kecurangan. Sementara itu *al-iqsâth* (الإقْسَاط) bermakna 'memberikan bagian orang lain' yang berarti bertindak secara proporsional. Selanjutnya, Al-Ashfahani memberikan contoh, *qasathar-rajulu* (قَسَطَ الرَّجُل), apabila yang bersangkutan berlaku curang, dan *aqsathar-rajulu* (أقْسَطَ الرَّجُل), apabila ia berlaku adil.

Al-qisth di dalam Al-Qur'an, dengan berbagai bentuk kata turunannya, disebut 25 kali. Di dalam bentuk *mashdar* (*verbal-noun*) disebutkan sebanyak 15 kali, masing-masing di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 18 dan 21, QS. An-Nisâ' [4]: 127 dan 135, QS. Al-Mâ'idah [5]: 8 dan 42, QS. Al-An'âm [6]: 152, QS. Al-A'râf [7]: 29, QS. Yûnus [10]: 4, 47, dan 54, QS. Hûd [11]: 85, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 47, QS. Ar-Rahmân [55]: 9, serta QS. Al-Hadîd [57]: 25. Di dalam bentuk *ism tafdhîl* disebut 2 kali, yakni di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 282 dan QS. Al-Ahzâb [33]: 5. Di dalam bentuk *fi'l*

Qisth

mudhâri' disebut 2 kali, yakni di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 3; dan QS. Al-Mumtahanah [60]: 8. Di dalam bentuk perintah disebut satu kali, yakni di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 9, sedangkan di dalam bentuk *ism fâ'il* (ejektif aktif) disebut 5 kali, masing-masing 2 kali berasal dari bentuk *tsulâtsî* (ثُلاثِي) yakni *al-qâsith* (القَاسِط), di dalam QS. Al-Jinn [72]: 14 dan 15, sedangkan dari bentuk *mazîd* (مَزِيْد), yakni *al-muqsith* (المُقْسِط) sebanyak 3 kali, yakni QS. Al-Mâ'idah [5]: 42, QS. Al-Hujurât [49]: 9, dan QS. Al-Mumtahanah [60]: 8.

Istilah *al-qisth* dengan berbagai bentuk turunannya di dalam Al-Qur'an secara umum berbicara mengenai keadilan, terutama pada aspek terselenggaranya hak-hak yang menjadi milik seseorang secara proporsional. Dari 25 kali pengungkapan *al-qisth* tersebut, hanya dua ayat yang mengandung pengertian 'kecurangan' dan 'kekufuran', masing-masing di dalam QS. Al-Jinn [72]: 14 dan 15. Dua ayat tersebut menunjuk kepada golongan jin yang dinyatakan bahwa sebagian di antara mereka ada yang senantiasa berserah diri kepada Allah dan ada pula yang curang dan menyimpang dari kebenaran.

Selain dari dua ayat di atas, *al-qisth* dengan berbagai bentuk turunannya berbicara tentang keadilan yang berkaitan dengan penempatan sesuatu secara proporsional. Karenanya, keadilan yang diungkap dengan istilah itu menyangkut berbagai konteks yang bervariasi. Di dalam hal ini, Allah swt. yang salah satu nama-Nya adalah *Al-Muqsith*, sebagai 'penegak keadilan', seperti tersebut di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 18,

شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ

(Syahidallâhu annahû lâ ilâha illâ huwa wal-malâ'ikatu wa ulul-'ilmi qâ'iman bil-qisthi, lâ ilâha illa huwal-'Azîzul-Hakîm).

"Allah menyatakan bahwasanya tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Yang menegakkan keadilan. Para malaikat dan orang-orang yang berilmu (juga menyatakan yang demikian itu). Tak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Yang Maha-perkasa lagi Mahabijaksana."

Berkaitan dengan hal itu, Allah menyatakan bahwa Dia, Yang Mahaadil, akan menempatkan timbangan pada Hari Kiamat dengan seadil-adilnya, sebagaimana tersebut di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 47,

وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ

(Wa nadha'ul mawâzînal qistha li yaumil qiyâmati falâ tuzhlamu nafsun syai'an wa in kâna mitsqâla habbatin min khardalin atainâ bihâ wa kafâ binâ hâsibîn).

"Kami akan memasang timbangan yang tepat pada Hari Kiamat, maka tiadalah dirugikan seseorang barang sedikit pun. Dan jika (amalan itu) hanya seberat biji sawi pun pasti Kami mendatangkan (pahala)-nya. Cukuplah Kami sebagai pembuat perhitungan."

Dengan demikian, setiap orang akan diberi balasan sesuai dengan amalnya tanpa teraniaya sedikit pun (QS. Yûnus [10]: 4, 47, dan 54).

Berlaku adil itu berlaku proporsional, baik di dalam hal-hal yang bersifat material maupun immaterial. Di dalam kaitan ini, Allah menyatakan bahwa pengaitan seorang anak dengan nama ayah angkatnya adalah suatu hal yang kurang proporsional. Al-Qur'an menyatakan bahwa akan lebih proporsional jika panggilan untuk anak angkat dikaitkan dengan ayah kandungnya sendiri (QS. Al-Ahzâb [33]: 5). Demikian pula di dalam kaitannya dengan utang-piutang, Al-Qur'an juga menyatakan bahwa lebih proporsional apabila hal itu dicatat dengan baik.

Di samping itu, keadilan yang diungkapkan dengan istilah *al-qisth* juga berkaitan dengan keadilan yang berdimensi formal, yakni pemenuhan hak-hak yang telah diatur secara sah oleh aturan-aturan hukum yang bersifat operasional. Aturan-aturan hukum yang bersifat formal yang seharusnya menjadi pedoman di dalam menegakkan keadilan adalah Al-Qur'an (QS. Al-Hadîd [57]: 25).

Berlaku adil di dalam berbagai aktivitas kehidupan kemasyarakatan merupakan hal yang mutlak demi terwujudnya ketenteraman dan keharmonisan sehingga perintah berlaku adil dan menetapkan hukum dengan adil tidak dikaitkan dengan perbedaan agama. Perintah berlaku adil tidak berkaitan dengan kedudukan seseorang. Karenanya, mereka yang lemah seperti anak yatim, juga harus diayomi dan diperlakukan secara adil (QS. An-Nisâ' [4]: 127). Perintah berlaku adil juga sangat ditekankan, baik ketika bertindak sebagai hakim yang akan memutuskan hukum (QS. Al-Mâ'idah [5]: 42) maupun ketika bertindak sebagai saksi (QS. An-Nisâ' [4]: 135 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 8).

Perintah berlaku adil dan larangan berlaku curang juga sangat ditekankan di dalam hubungan sosial-ekonomi; karenanya, takaran dan timbangan serta alat ukur apa pun yang dipakai harus benar-benar mencerminkan keadilan (QS. Al-An'âm [6]: 152; QS. Hûd [11]: 85; dan QS. Ar-Rahmân [55]: 9).

Pentingnya keadilan di dalam arti berlaku dan bertindak secara proporsional di dalam kehidupan bermasyarakat terlihat pula di dalam perintah Allah kepada Nabi (QS. Al-A'râf [7]: 29). Pada sisi lain, Allah juga memberikan ancaman keras bagi mereka yang menghalang-halangi atau secara sengaja mengeliminasi orang-orang yang menganjurkan terselenggaranya keadilan di dalam kehidupan bermasyarakat (QS. Âli 'Imrân [3]: 18).

Istilah *al-qisth* yang dinyatakan di dalam Al-Qur'an, memberikan petunjuk untuk secara aktif berupaya mewujudkan keadilan di dalam berbagai aspek kehidupan bermasyarakat. Sementara itu, istilah *al-qisthh* (القِسْط) yang muncul dari bentuk *al-iqsâth* (الإقْسَاط), menekankan terwujudnya keadilan yang didasarkan pada sifat tenggang rasa dan pengendalian diri, terutama sekali ketika seseorang bertindak sebagai penegak hukum di dalam masyarakat. Hal itu terlihat misalnya di dalam kasus pemeliharaan harta anak yatim (QS. An-Nisâ' [4]: 3). Keadilan di dalam ayat ini memberikan petunjuk agar wali anak yatim berupaya mengendalikan diri dan tidak berlaku sewenang-wenang terhadap harta anak yatim.

Hal senada dijumpai pula di dalam QS. Al-Mumtahanah [60]: 8 di dalam konteks hubungan sosial kemasyarakatan dengan non-Muslim yang tidak mengambil sikap bermusuhan dengan umat Islam. Kepada mereka yang mengambil sikap bersahabat, umat Islam pada dasarnya dianjurkan berbuat baik dan berlaku adil; artinya bersikap tenggang rasa dan mengendalikan diri dari kemungkinan berbuat tidak adil kepada mereka disebabkan oleh perbedaan agama. Di dalam kaitan ini, Allah swt. memberikan alternatif kepada Nabi Muhammad saw. untuk berpaling dari perkara yang diajukan oleh ahli kitab atau menyelesaikannya. Akan tetapi, Allah pun memberikan petunjuk bahwa apabila alternatif kedua yang dipilih, hendaknya berupaya mengendalikan diri dan tidak berbuat menyimpang dari keadilan (QS. Al-Mâ'idah [5]: 42).

Lebih jelas dapat dilihat di dalam kaitannya dengan penyelesaian perkara yang menyangkut sengketa di antara sesama Muslim. Allah memberikan petunjuk untuk menyelesaikan dan mendamaikan pihak-pihak yang bersengketa. Akan tetapi, jika ada kelompok yang membangkang, pihak penegak keadilan harus dengan tegas menindasnya sampai mereka kembali kepada kebenaran. Apabila pihak pembangkang telah kembali kepada kebenaran, hakim harus memutuskan perkara dengan adil, baik aktif maupun pasif; ia harus mengendalikan diri dan tetap berlaku adil serta proporsional di dalam menyelesaikan perkara, termasuk kepada kelompok yang pernah membangkang.

❖ *M. Galib Matola* ❖

QISTHÂS (قِسْطَاس)

Ada pendapat yang menyatakan bahwa kata ini adalah asli bahasa Arab, berasal dari akar kata yang sama dengan kata *qisth* (قِسْط)yang juga semakna dengan *'adl* (عَدْل), artinya 'adil'.

Qisthâs

Pendapat lain menyatakan bahwa kata tersebut berasal dari bahasa Romawi atau Suryani sebelum masuk ke dalam bahasa Arab. Di antara yang berpendapat demikian adalah Qatadah dan Mujahid. Ada pula yang mengatakannya semakna dengan *mîzân* (مِيْزَان = neraca) atau *qabbân* (قَبَّان, timbangan batangan, dacing).

Al-Ashfahani di dalam *Mu'jam* menyebutkan bahwa makna *qisthâs* adalah 'neraca' yang menggambarkan 'keadilan', sebab sebagaimana dipahami umum bahwa keadilan itu dilambangkan dengan 'neraca' (keseimbangan).

Kata tersebut dapat dibaca *qisthâs* (dengan *kasrah* pada *qâf*) atau *qisthâs* (dengan *dhammah*). Di antara ulama yang membaca dengan *kasrah* adalah Hafs, dan yang membaca dengan *dhammah* antara lain Ibnu Katsir.

Kata *al-qisthâs* disebut pada dua tempat di dalam Al-Qur'an, yang keduanya didahului *fi'l amr* (kata perintah) untuk orang kedua jamak, *zinû* (زِنُوْا) dan diikuti kata *al-mustaqîm* (menjadi: *wa zinû bil-qisthâsil-mustaqîm,* وَزِنُوا بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ), yaitu pada QS. Al-Isrâ' [17]: 35 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 182.

QS. Al-Isrâ' [17]: 35 selengkapnya berbunyi:

وَأَوْفُوا ٱلْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

(Wa 'aufûl-kail idzâ kiltum wa zinû bil-qisthâsil-mustaqîm dzâlika kharun wa ahsanu ta'wîlâ).
"Dan sempurnakanlah takaran jika kamu menakar, serta timbanglah dengan neraca yang benar, karena itulah yang lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya."

Sedangkan QS. [26]: 182, diawali dari ayat sebelumnya sehingga selengkapnya berbunyi:

أَوْفُوا ٱلْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ ٱلْمُخْسِرِينَ وَزِنُوا بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ

(Aufûl-kail wa lâ takûnû minal-mukhsirîn wa zinû bil-qisthâsil-mustaqîm).
"Dan sempurnakanlah takaran dan janganlah kamu termasuk orang-orang yang merugikan; dan timbanglah dengan neraca yang benar."

Tampak pada ayat-ayat tersebut, sebelum perintah untuk melakukan penimbangan dengan benar, didahului dengan perintah untuk 'menyempurnakan takaran'. Jadi pada ayat tersebut terdapat dua pokok perhatian, yakni 'takaran' dan 'timbangan', yang keduanya harus dilakukan dengan sempurna. Keduanya itu bertujuan agar seseorang tidak merugikan orang lain, misalnya jika diadakan suatu transaksi jual-beli antara penjual dan pembeli.

Ar-Razi di dalam tafsirnya, menjelaskan pengertian kalimat: *wa aufûl-kail idzâ kiltum* وَأَوْفُوْا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ, bahwa di dalam suatu transaksi yang menggunakan alat ukur takar (*kail,* كَيْل), penakaran harus dilakukan dengan benar dan adil, sebab jika takaran itu tidak dipenuhi pelakunya akan mendapat ancaman Allah. Demikian juga kalimat selanjutnya: وَزِنُوْا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيْمِ jika transaksi itu menggunakan alat ukur timbang (*mîzân,* مِيْزَان), harus dilakukan penimbangan dengan benar dan adil. Pelanggaran terhadap perintah untuk menegakkan kebenaran dan keadilan di dalam bertransaksi tersebut akan berakibat adanya sanksi ancaman, sebagaimana tersebut pada QS. Al-Muthaffifîn [83]: 1-3,

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ

(Wail lil-muthaffifînal-ladzîna idzâ iktâlû 'alâ an-nâs yastaufûn wa idzâ kâlûhum au wazanûhum yukhsirûn).
"Celakalah orang-orang yang curang, yaitu mereka yang apabila menerima takaran dari orang lain minta dipenuhi, dan apabila mereka menakar atau menimbang untuk orang lain mereka (cenderung) merugikan."

Sebagaimana juga pada. QS. Ar-Rahmân [55]: 9, *wa aqîmul wazna bil qisthi wa lâ tukhsirul-mîzân* (وَأَقِيمُوا ٱلْوَزْنَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا ٱلْمِيزَانَ = Dan tegakkanlah timbangan itu dengan adil, dan janganlah kamu mencurangi timbangan).

Ayat-ayat yang tersebut di atas menyatakan bagaimana agama memerintahkan kepada manusia untuk berlaku adil, khususnya di dalam melakukan suatu transaksi di antara dua pihak yang menggunakan media takaran atau timbangan. Perintah itu berlaku bagi pihak yang

memberi dan yang menerima, atau pihak penjual dan pembeli, secara berimbang. Keseimbangan itulah esensi keadilan. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

QITÂL (قِتَال)

Kata *al-qitâl* (الْقِتَال) adalah bentuk *mashdar* dari kata *qâtala – yuqâtilu* (قَاتَلَ – يُقَاتِلُ), yang mengandung tiga pengertian, yaitu (1) 'berkelahi melawan seseorang', (2) *'âdâhu* (عَادَاه = memusuhi), dan [3] *hâraba al-a'dâ'* (حَارَبَ الأَعْدَاء = memerangi musuh). Kata *qitâl* (الْقِتَال) merupakan salah satu bentuk kata turunan dari kata *qatala – yaqtulu – qatlan* (قَتَلَ – يَقْتُلُ – قَتْلا), yang menurut Ibnu Faris mengandung dua pengertian, yaitu *idzlal* (إِذْلال = merendahkan, menghina, melecehkan) dan *imâtah* (إِمَاتَة = membunuh, mematikan). Di samping pengertian dasar itu, kata *qatala* juga mengandung beberapa pengertian, yaitu *amâta* (أَمَاتَ = membunuh), dan *la'ana* (لَعَنَ = mengutuk), di samping beberapa pengertian yang lain, misalnya 'meredakan', seperti di dalam kalimat *qatalal-bârûd* (قَتَلَ الْبَارُوْد) dan 'mencampuri sesuatu dengan yang lain', seperti di dalam kalimat *qataltul-khamrata bil-mâ'i* (قَتَلْتُ الْخَمْرَةَ بِالْمَاء = saya mencampuri khamar dengan air).

Kata *qitâl* dengan berbagai derivasinya, baik *fi'l* (kata kerja) maupun *ism* (kata benda) ditemukan di dalam berbagai tempat di dalam Al-Qur'an. Kata *qitâl* itu sendiri disebut 13 kali di dalam 7 surah. Semua kata *qitâl* digunakan Al-Qur'an dengan pengertian 'perang' atau 'peperangan' dan digunakan di dalam berbagai konteks pembicaraan. Kata *qitâl* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 116 dan 117, misalnya, digunakan Al-Qur'an untuk menyatakan bahwa perang atau peperangan merupakan suatu kewajiban yang dibebankan atas orang-orang yang beriman. Kewajiban itu dipahami dari adanya kata *kutiba* yang dihubungkan dengan kata *qitâl* itu. Kewajiban ini merupakan sesuatu yang berat dan karenanya sebagian mereka membencinya. Walaupun peperangan itu suatu kewajiban, pada waktu-waktu tertentu, seperti pada bulan haram, kewajiban itu tidak boleh dilakukan. Bahkan, Al-Qur'an menyatakan bahwa berperang pada bulan itu termasuk kategori dosa besar. Hal ini di antaranya dinyatakan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 117.

Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 246 kata *qitâl* juga digunakan untuk menyatakan keengganan sebagian Bani Israil untuk berperang melawan musuh-musuh mereka, padahal peperangan itu merupakan kewajiban yang telah ditetapkan Allah dan harus mereka laksanakan. Di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 167 kata *qitâl* digunakan untuk menggambarkan keadaan atau sifat-sifat orang-orang munafik ketika terjadi perang Uhud. Hal yang senada juga diungkapkan di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 77 dan QS. Muhammad [47]: 20.

Mengenai perang, Al-Qur'an menggariskan beberapa ketentuan, antara lain mengenai kapan perang dibolehkan, etika peperangan—seperti perlakuan terhadap tawanan perang—pemanfaatan harta rampasan perang, dan kapan suatu peperangan harus diakhiri.

Tentang kapan perang dibolehkan, antara lain disebutkan sebagai berikut. **Pertama**, perang boleh dilakukan untuk mempertahankan diri dari serangan musuh, seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 190; **kedua**, untuk membalas serangan musuh, antara lain diungkap di dalam QS. Al-Hajj [22]: 39; **ketiga**, untuk menentang penindasan dikemukakan di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 75; **keempat**, untuk mempertahankan kemerdekaan beragama, seperti tersurat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 191; **kelima**, untuk menghilangkan penganiayaan, dinyatakan pada QS. Al-Baqarah [2]: 193; **Keenam**, untuk menegakkan kebenaran, misalnya pada QS. At-Taubah [9]: 12.

Dari sejumlah ayat yang menjelaskan kapan peperangan dibolehkan, dapat disimpulkan bahwa pada prinsipnya perang di dalam Islam bersifat defensif (mempertahankan diri). Dengan kata lain, umat Islam tidak diperkenankan mengambil inisiatif untuk berperang terlebih dahulu. Akan tetapi, bila terjadi perang, umat Islam dipantangkan mundur sampai musuh-musuh Islam dapat dibinasakan atau mereka menyerah dan tidak memusuhi Islam lagi.

Jika di dalam suatu peperangan umat Islam berada di pihak yang menang, Islam mengajarkan agar tidak berlaku semena-mena terhadap pihak yang kalah. Hal ini antara lain dikemukakan pada QS. Al-Mumtahanah [60]: 7-8,

عَسَى ٱللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُم مَّوَدَّةً ۚ وَٱللَّهُ قَدِيرٌ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ

('Asallâhu an yaj'ala bainakum wa bainal-ladzîna 'âdaitum minhum mawaddah wallâhu qadîrun wallâhu ghafûrun rahîm. Lâ yanhâkumullâhu 'anil-ladzîna lam yuqâtilûkum fid-dîni wa lam yukhrijûkum min diyârikum an tabarrûhum wa tuqsithû ilaihim innallâha yuhibbul-muqsithîn).

"Mudah-mudahan Allah menimbulkan kasih sayang antaramu dengan orang-orang yang kamu musuhi di antara mereka. Allah adalah mahakuasa dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Allah tiada melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak [pula] mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil."

Kemudian, terhadap tawanan perang, Islam memberi dua alternatif, yaitu membebaskan mereka tanpa tebusan atau membebaskan dengan meminta tebusan. Sikap ini ditegaskan pada QS. Muhammad [47]: 4. Mengenai harta rampasan yang diperoleh dari peperangan, Islam menjelaskan, antara lain pada QS. Al-Anfâl [8]: 1-10, QS. Âli 'Imrân [3]: 140, dan QS. Al-Baqarah [2]: 143. Di dalam ayat-ayat ini dan penjelasan dari beberapa hadits disebutkan bahwa harta rampasan perang yang diperoleh umat Islam dibagi sebagai berikut. Seperlima diperuntukkan bagi Allah, Rasul-Nya, kerabat Rasul, anak yatim, orang miskin, dan ibnu sabil, sedangkan bagian terbanyak, yaitu empat perlima, diberikan kepada mereka yang ikut berperang.

Selanjutnya, mengenai kapan perang harus diakhiri, antara lain dikemukakan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 193 dan di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 39. Ayat-ayat ini menjelaskan bahwa perang harus diakhiri manakala tidak ada penganiayaan/penindasan atau karena pihak musuh menghentikan perlawanan. ❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

QITHR (قِطْر)

Kata *qithr* (قِطْر) terdiri atas huruf ق (*qâf*) – ط (*thâ*) – ر (*râ*) . Akar kata ini memiliki beberapa makna yang berbeda, sesuai bentuk dan konteksnya. Bentuk *quthr* (قُطْر) biasa dipakai di dalam arti 'sisi', terkadang juga berarti 'batang'. Kemudian bentuk *qithr* (قِطْر) terkadang diartikan 'tembaga'. Selanjutnya bentuk *qathr* (قَطْر) biasa dipakai di dalam arti 'tetesan air dan semacamnya', seperti hujan yang menetes dari langit. Unta yang selalu menetes air kencingnya terus menerus disebut *ba'îrun qâthir* (بَعِيْرٌ قَاطِر). Suatu kaum yang datang secara beriringan dikatakan *taqâtharal-qaûmu* (تَقَاطَرَ الْقَوْمُ), ini dikiaskan dari air yang menetes secara beriringan. Mungkin juga kata *qathirân* (قَطِرَان) yang berarti 'ter', dikiyaskan dari benda cair yang menetes.

Di dalam Al-Qur'an, bentuk kata dari akar kata ini ada tiga. **Pertama**, bentuk *qithr* (قِطْر), yang terdapat pada dua tempat, yaitu pada QS. Al-Kahfi [18]: 96 dan Sabâ' [34]: 12. **Kedua**, bentuk *qathirân* (قَطِرَان) yang hanya terdapat pada QS. Ibrâhîm [14]: 50. **Ketiga**, bentuk *aqthâr* (أَقْطَار), jamak dari *quthr* (قُطْر) yang terdapat pada QS. Al-Ahzâb [33]: 14 dan Ar-Rahmân [55]: 33.

Penggunaan bentuk *qathirân* (قَطِرَان) pada QS. Ibrâhîm [14]: 50 berkaitan dengan bentuk siksaan yang akan diterima oleh penghuni neraka, di antaranya 'pakaian mereka' adalah dari *qathirân* (قَطِرَان). Ada yang menafsirkan kata *qathirân* (قَطِرَان) dengan 'ter' seperti ter yang dipakai mencat unta (sebagai tanda). 'Ter' itu sangat peka terhadap api atau sangat mudah terbakar. Ada juga yang menafsirkan bahwa *qathirân* (قَطِرَان) itu terdiri atas dua kata, yaitu *qathir* (قَطِر) dan *ân* (آن). *Qathir* (قَطِر), menurut Ibnu Abbas adalah 'tembaga' atau 'kuningan yang mencair'; sedangkan *ân* (آن) menunjuk pada 'sesuatu yang telah

sampai pada puncak kepanasannya', sebagaimana yang terdapat pada QS. Ar-Rahmân [55]: 44: *"Mereka berkeliling di antara neraka Jahannam dan di antara air yang mendidih yang memuncak panasnya"*. Salah satu kelompok yang memperoleh siksaan seperti itu, seperti isyarat hadits yang diriwayatkan oleh Muslim, adalah orang yang meratapi orang yang meninggal dan belum bertaubat sebelum meninggal. Mereka akan dibangkitkan di hari akhirat, sedangkan pakaiannya dari *qathirân* (قَطِرَان = ter) dan dari baju besi yang berkarat.

Kemudian penggunaan kata *qithr* (قِطْر) dalam QS. Al-Kahfi [18]: 96 dan Sabâ' [34]: 12 menunjuk pada makna 'cairan tembaga'. Pada QS. Al-Kahfi [18]: 96, menunjuk pada 'tembaga yang dicairkan dan dituangkan ke atas tumpukan besi yang dibuat sebagai dinding oleh Zulqarnain sehingga Yajuj dan Makjuj tidak bisa keluar lagi berbuat kerusakan sebagaimana sebelumnya'. Namun, tembok itu suatu saat (pada akhir zaman) akan rusak dan hancur sehingga kedua bangsa itu dapat keluar lagi berbuat kerusakan. Sedangkan, kata *qithr* (قِطْر) yang terdapat pada QS. Sabâ' [34]: 12 berkaitan dengan kemukjizatan yang diberikan oleh Allah kepada Nabi Sulaiman as. di antaranya Allah mengalirkan cairan tembaga untuknya sehingga dapat dibentuk dan dimanfaatkan sesuai dengan keperluannya. Qatadah mengatakan bahwa peristiwa itu terjadi di Yaman. As-Suddi menambahkan bahwa tembaga itu mengalir sejauh perjalanan tiga hari tiga malam. Ada riwayat yang mengatakan bahwa sebelum itu tembaga tidak bisa mencair. Tembaga yang dipakai oleh manusia sesudah itu hingga saat ini adalah tembaga yang pernah mencair pada masa Nabi Sulaiman as. tersebut. Peristiwa itu merupakan salah satu bukti kenabian Nabi Sulaiman as.

Selanjutnya, penggunaan bentuk *aqthâr* (أَقْطَار) yang terdapat di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 14 dan QS. Ar-Rahmân [55]: 33 menunjuk pada makna 'penjuru' atau 'sisi'. Pada QS. Al-Ahzâb [33]: 14, penggunaan kata itu berkaitan dengan sikap orang munafik di masa Nabi saw. yang menggambarkan bahwa kalau umat Islam di Yastrib atau Madinah diserang dari berbagai penjuru dan mereka diminta untuk murtad maka niscaya mereka melakukannya dengan segera, sedangkan pada QS. Ar-Rahmân [55]: 33, kata *aqthâr* (أَقْطَار) menunjuk pada 'penjuru langit dan bumi'. Dikatakan kepada jin dan manusia, *"Jika kamu sanggup menembus (melintasi) penjuru langit dan bumi maka lintasilah, kamu tidak dapat menembusnya melainkan dengan kekuatan"*. Ayat itu menegaskan bahwa manusia tidak dapat lepas dari hukum-hukum Allah. Menurut sebagian mufasir, ini terjadi pada Hari Kiamat di padang *mahsyar* ketika mereka dikepung dan dikelilingi oleh malaikat dari segala penjuru secara bersaf-saf sehingga tak satu pun manusia dan jin yang mampu bergerak kecuali atas perintah Allah. Ada juga yang mengatakan itu terjadi di dunia dengan maksud bahwa manusia tidak dapat lari dari kematian, sedangkan menurut Ibnu Abbas, sebagaimana disebutkan oleh Al-Qurthubi di dalam tafsirnya, ungkapan itu menunjukkan bahwa jika kalian mampu mengetahui apa-apa yang ada di penjuru langit dan dunia maka lakukanlah, tetapi kalian tidak akan mampu melakukannya kecuali dengan petunjuk Allah. Penafsiran lain yang juga dari Ibnu Abbas mengatakan bahwa manusia tidak dapat terlepas dari kekuasaan dan qudrat Allah swt., sedangkan Qatadah menafsirkannya bahwa kamu tidak mampu menembusnya kecuali dengan kekuasaan, sedangkan kalian tidak memunyai kekuasaan. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

QU'ÛD (قُعُوْد)

Kata *qu'ûd* (قُعُوْد) artinya adalah 'duduk' dan disebut empat kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Burûj [85]: 6, QS. Âli 'Imrân [3]: 191, QS. At-Taubah [9]: 83, dan QS. An-Nisâ' [4]: 103. Sedangkan di dalam bentuk lain kata itu disebut 32 kali.

Kata *qu'ûd* (قُعُوْد) berasal dari *qa'ada* (قَعَدَ) yang berarti 'duduk', sebagai lawan dari berdiri. Selanjutnya penggunaan kata itu berkembang sehingga orang yang lumpuh dinamakan *qa'id* (قَاعِد) karena ia lebih banyak duduk daripada

berdiri. Kuda tunggangan atau keledai dinamakan *qu'dah* (قُعْدَة) karena ia sering diduduki penunggangnya. Bulan ke-11 dari bulan-bulan Qamariyah disebut *Zul-qa'dah* (ذُو الْقَعْدَة) karena saat itu umat tidak melakukan perjalanan dan peperangan. *Qâ'id* (قَاعِد) diartikan 'malaikat yang mencatat semua perbuatan manusia', karena ia selalu mengintai apa yang dilakukan manusia. Di dalam pengintaiannya seolah-olah ia duduk. Di samping itu, kata tersebut juga diartikan sebagai 'tinggal di tempat, tidak mengikuti peperangan'. Demikianlah arti kata *qâ'id* terus berkembang sejalan dengan pemakaiannya.

Al-Qur'an, seperti dijelaskan di atas, banyak menggunakan kata *qâ'id* dan kata yang seasal dengan kata itu untuk arti-arti sebagai berikut.

a. Tinggal di kampung halaman, tidak mengikuti peperangan bersama umat Islam yang lain. Pengertian ini digunakan apabila kata tersebut disebut di dalam konteks peperangan melawan orang kafir. Kaum Muslim yang tidak ikut berperang disebut *al-qâ'id* (الْقَاعِد), misalnya di dalam QS. At-Taubah [9]: 46, yang menjelaskan sikap orang munafik di dalam mengikuti peperangan bersama umat Islam. Untuk menjaga keutuhan tentara Muslim, Allah tidak menginginkan mereka ikut ke medan perang karena mereka tidak akan menambah kekuatan, tetapi mengacaukan kekompakan umat Islam.
b. Duduk sebagai lawan dari berdiri. Pengertian ini umumnya disebut di dalam konteks ibadah (mengingat Allah dan memikirkan kekuasaan-Nya), misalnya di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 191. Ayat ini menegaskan bahwa mengingat Allah hendaknya dilakukan secara terus menerus dan di dalam keadaan bagaimana pun, termasuk di dalam keadaan duduk, baik di dalam bentuk shalat, zikir, iktikaf maupun bentuk lainnya.
c. Menghalang-halangi orang yang lewat di jalan. Mereka duduk mengganggu setiap yang lewat. Misalnya, di dalam QS. Al-A'râf [7]: 86.
d. Keadaan yang tidak baik, seperti di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 29, yang menjelaskan keadaan orang yang terlalu pemurah dan terlalu kikir. Mereka menjadi orang yang tercela dan menyesal.
e. Kedalaman atau fondasi bila kata itu digunakan di dalam pembicaraan mengenai suatu bagunan atau gedung, misalnya di dalam QS. An-Nahl [16]: 26 tentang kehancuran orang yang berbuat makar. Allah menurunkan azab kepada mereka dari arah yang tidak mereka ketahui. Allah menghancurkan rumah-rumah mereka mulai dari bagian fondasinya sampai atap-atapnya jatuh menimpa mereka. Kata *al-qawâ'id* di situ diartikan fondasi rumah. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

QUDDÛS, AL (الْقُدُّوس)

Al-Quddûs (الْقُدُّوس) atau ada juga yang membacanya *Qaddûs* (قُدُّوس) adalah kata yang mengandung makna *kesucian.* Az-Zajjâj seorang pakar bahasa mengemukakan dalam bukunya *al-Asmâ' al-Husnâ* bahwa ada yang menyampaikan kepadanya, bahwa kata *Quddûs* tidak terambil dari akar kata berbahasa Arab, tetapi dari bahasa Suryani, yang pada mulanya adalah *Qadsy* dan diucapkan dalam doa *Qaddisy,* kemudian beralih ke bahasa Arab *Quddûs.* Pendapat ini tidak didukung oleh banyak ulama, antara lain karena kata tersebut dapat dibentuk dalam berbagai bentuk (kata kerja masa kini, lalu, perintah, dan lain-lain). Sedangkan menurut para pakar, satu kata yang dapat dibentuk dengan berbagai bentuk maka ia adalah kata asli bahasa Arab.

Dalam Al-Qur'an, kata *quddûs* terulang dua kali, yakni pada QS. Al-Hasyr [59]: 23 dan al-Jumu'ah [62]: 1.

Dalam beberapa penjelasan kamus bahasa Arab antara lain karya Al-Fairuzabadi ditemukan bahwa *quddûs* adalah *ath-Thâhir aw al-Mubârak* (الطَّاهِر أو الْمُبَارَك = yang suci murni atau yang penuh keberkahan). Agaknya atas dasar inilah al-Hammam bin Burjan mengartikan kata

ini sebagai *yang menghimpun semua makna-makna yang baik.* Asy-Syanqithi dalam bukunya *Syarh Al-Asmâ' Al-Husnâ* mengutip pandangan Al-Halimi, bahwa makna *quddûs* adalah *yang terpuji dengan segala macam kebajikan.*

Imam Al-Ghazali menjelaskan makna salah satu Asmâ' Al-Husnâ ini dengan menyatakan, bahwa Allah yang *Quddûs* itu Mahasuci dari segala sifat yang dapat dijangkau oleh indra, dikhayalkan oleh imajinasi, diduga oleh waham, atau yang terlintas dalam nurani dan pikiran. "Aku tidak sekadar berkata–tulis Al-Ghazali–bahwa Dia Mahasuci dari segala macam kekurangan, karena ucapan ini hampir mendekati ketidaksopanan. Bukanlah kesopanan bila seorang berkata bahwa Raja/Penguasa satu negeri bukan penjahit atau pembekam, karena menafikan sesuatu, hampir dapat menimbulkan waham/dugaan kemungkinan keberadaannya, dan yang demikian menimbulkan waham kekurangan bagi-Nya.

Allah *Quddûs* —menurut Al-Ghazali— dalam arti, Dia Mahasuci dari segala sifat *kesempurnaan* yang diduga oleh makhluk, karena mereka memandang kepada diri mereka dan mengetahui sifat-sifat mereka serta menyadari adanya sifat sempurna pada diri mereka seperti pengetahuan, kekuasaan, pendengaran, penglihatan, kehendak, dan kebebasan. Manusia meletakkan sifat-sifat tersebut untuk makna-makna tertentu dan menyatakan, bahwa itu adalah sifat-sifat sempurna, selanjutnya manusia juga menempatkan sifat-sifat yang berlawanan dengan sifat-sifat itu sebagai sifat kekurangan. Perlu disadari, bahwa manusia paling tinggi hanya dapat memberikan kepada Allah sifat-sifat kesempurnaan seperti yang mereka nilai sebagai kesempurnaan, serta menyucikan Allah dari sifat kekurangan, seperti lawan dari sifat-sifat kesempurnaan di atas. Sebenarnya Allah Mahasuci dari sifat-sifat kesempurnaan yang diduga oleh manusia, sebagaimana Dia Mahasuci dari sifat-sifat kekurangan yang dinafikan manusia, karena kedua sifat tersebut lahir dari pemahaman manusia. Dia Mahasuci dari sifat yang terlintas dalam benak dan khayalan manusia, atau yang serupa dengan apa yang terlintas itu. Seandainya tidak ada izin dari-Nya untuk menamai-Nya dengan nama/sifat-sifat tersebut–karena hanya dengan demikian manusia mampu mendekatkan pemahaman terhadap-Nya, seandainya tidak ada izin tersebut–maka sifat-sifat kesempurnaan yang demikian itu pun tidak wajar disandangkan kepada-Nya.

Jika demikian itu maknanya, berdasar pengertian kebahasaan, seperti dikemukakan al-Fairuzabadi di atas dan analisis kandungan makna sebagaimana dikemukakan al-Ghazali dan pakar lain, maka menguduskan Allah bukan sekadar menyucikan Allah. Ini juga berarti bahwa *taqdîs* (تَقْدِيس) berbeda dengan *tasbîh* (تَسْبِيح), walau sementara ulama mempersamakannya. Memang kalau kita berpegang teguh pada kaidah kebahasaan yang menyatakan bahwa, "perbedaan kata–bahkan bentuk kata–walau seakar, mengandung perbedaan makna" maka tentu saja *tasbîh* dan *taqdîs* memiliki perbedaan. Para malaikat, dalam dialog mereka dengan Allah tentang penciptaan manusia, menggabung *tasbîh* dan *taqdîs* dengan menyatakan: *Wa Nahnu Nusabbihu Bihamdika wa Nuqaddisu laka* (وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ = QS. Al-Baqarah [2]: 30). Penyebutan kata *tasbîh* berbarengan dengan *taqdîs* di sini, memberi kesan adanya perbedaan itu, walaupun para ulama yang mempersamakannya memahami kata "bertasbih" dalam arti shalat, atau bahwa penyucian dimaksud adalah dengan ucapan dan perbuatan. Sedangkan penyucian kedua yang menggunakan kata *nuqaddisu* adalah penyucian-Nya dengan hati, yakni memercayai bahwa Allah memiliki sifat-sifat kesempurnaan yang sesuai dengan-Nya. Bisa juga penggabungan kedua kata–jika dinilai bermakna sama–dipahami sebagai penyucian Tuhan serta penyucian diri manusia demi karena Allah sehingga ayat di atas diterjemahkan dengan: *"Kami bertasbih sambil memuji-Mu dan menyucikan diri (kami) demi karena Engkau"* (QS. Al-Baqarah [2]: 30).

Qur'ân

Ada yang memahami sifat Allah sebagai *quddûs* dalam arti bahwa Dia menguduskan hamba-Nya, menyucikan hati manusia-manusia pilihan-Nya, yakni para nabi dan wali-Nya.

Sementara pakar menyatakan bahwa kekudusan mengandung tiga aspek, yakni; *kebenaran, keindahan,* dan *kebaikan.* Sehingga Allah Yang *Quddûs* itu, adalah Dia Yang Mahaindah, Mahabaik dan Mahabenar dalam Dzat, sifat, dan perbuatan-Nya, keindahan, kebenaran, dan kebaikan yang tidak dinodai oleh sesuatu apa pun. Dari sini kemudian datang perintah menyucikan Allah dari segala sifat kekurangan. Jika demikian, maka menguduskan Allah, mengandung makna yang lebih dalam dan luas dari sekadar bertasbih kepada-Nya, karena pengudusan mengandung makna menetapkan sifat kesempurnaan yang disertai dengan penyucian dari segala kekurangan. Sedangkan menyucikan-Nya dari segala kekurangan baru sampai pada tahap *negasi*/penafian kekurangan.

Delapan belas kali kata *tasbîh* dalam bentuk perintah terulang di dalam Al-Qur'an, tetapi tidak sekalipun terdapat perintah untuk mentaqdiskan Allah. Ini agaknya disebabkan karena menetapkan sifat-sifat sempurna bagi Allah adalah sesuatu yang mustahil–karena kita tidak dapat menjangkau semua sifat-sifat tersebut. Bukankah menetapkan yang positif memerlukan pengetahuan tentang hal-hal positif yang wajar bagi-Nya, karena boleh jadi ada yang positif bagi manusia tetapi tidak demikian bagi Allah, misalnya memiliki keturunan. Adapun menyucikan-Nya dalam arti menafikan sifat kekurangan, cukup dengan menyatakan bahwa tidak ada suatu sifat kekurangan pun yang disandang-Nya, walau tanpa rincian. Memang menafikan segala macam yang bersifat negatif lebih mudah dari menetapkan segala macam yang bersifat positif. Demikian, *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

QUR'ÂN (قُرْآن)

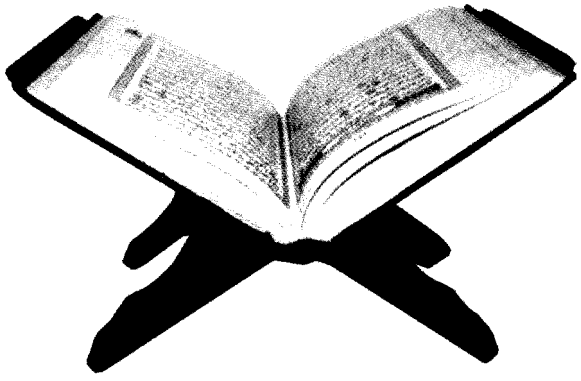
Kata *Al-Qur'ân* (الْقُرْآن) dan kata lain yang seasal dengan kata itu di dalam Al-Qur'an disebut 77 kali, tersebar di dalam berbagai surah, baik *Makkiyah* maupun *Madaniyah.* Kata *Al-Qur'ân* (di dalam bentuk *ma'rifah* (مَعْرِفَة), menggunakan *alif* dan *lâm* (ال) disebut 57 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 185, QS. Al-Isrâ' [17]: 9, QS. Al-Furqân [25]: 30, dan QS. Al-Insân [76]: 23. Di dalam bentuk *nakirah* (نَكِرَة), tanpa *alif* dan *lâm,* kata itu disebut 19 kali, di antaranya di dalam QS. Yûnus [10]: 15, QS. Al-Hijr [15]: 91, dan QS. Al-Jinn [72]: 1. Adapun dalam bentuk kata kerja (*fi'l*), baik bentuk lampau, sekarang, maupun bentuk perintah disebut 17 kali, antara lain disebut di dalam QS. An-Nahl [16]: 98, QS. Al-Isrâ' [17]: 106, dan QS. Al-'Alaq [96]: 1.

Para ulama berbeda pendapat mengenai asal kata dan makna kata *Al-Qur'ân.* Al-Farrâ', misalnya, mengatakan bahwa kata *Al-Qur'ân* berasal dari kata *qarina* (قَرِنَ) di dalam bentuk kata kerja lampau, *qarînah* (قَرِيْنَة) di dalam bentuk kata benda tunggal, dan *qarâ'in* (قَرَائِن) bentuk jamaknya. Dinamakan demikian karena antara satu ayat dengan ayat yang lain terdapat hubungan yang erat. Dengan demikian, jelaslah bahwa *nûn* (ن) yang terdapat pada kata *Al-Qur'ân* bukan *nûn* tambahan (نُوْن الزِّيَادَة), melainkan *nûn* asli dari kata *qarina* itu. Pendapat ini senada dengan apa yang dikemukakan oleh Al-Asy'ari dan beberapa ulama lainnya yang menyatakan bahwa kata *Al-Qur'ân* berasal dari kata *qarina,* yang berarti 'menghimpun' dan 'mengumpulkan sesuatu dengan yang lain'. Kata *qarina* disinonimkannya dengan kata kerja *dhamma* (ضَمَّ). Dinamakan demikian karena surah-surah dan ayat-ayat yang terdapat di dalam Al-Qur'an dihimpun di dalamnya, serta sebagian dari ayat-ayatnya memunyai kaitan dengan sebagian ayat yang lain.

Beberapa ulama lain memunyai pendapat yang berbeda dengan pandangan ulama di atas. Az-Zajjaj, misalnya, menyatakan bahwa kata *Al-Qur'ân* yang setimbang dengan kata *al-fu'lân* (الْفُعْلان) adalah salah satu *fi'l mahmûz* (فِعْل مَهْمُوْز = kata kerja yang salah satu hurufnya adalah *hamzah*), yang berasal dari kata *qara'a* (قَرَأَ) yang berarti 'menghimpun' dan 'mengumpulkan', dan

sinonim dengan kata *jama'a* (جَمَعَ). Seperti di dalam ungkapan yang berbunyi *Qara'tul-mâ'a fil-haudhi* (قَرَأْتُ الْمَاءَ فِي الْحَوْضِ = Saya mengumpulkan air di dalam kolam). Dari kata itu pulalah muncul kata *qur'u* (قُرْء) yang berarti 'haid' dan 'suci'. Dinamakan demikian karena Al-Qur'an, menurut Az-Zajjaj, menghimpun berbagai intisari yang terdapat di dalam kitab-kitab suci terdahulu dan menghimpun intisari dari berbagai macam ilmu pengetahuan. Adapun Al-Lihyani berpendapat bahwa kata *Al-Qur'ân* juga setimbang dengan bentuk kata *al-ghufrân* (الْغُفْرَان). Bentuk itu berasal dari kata *qara'a* yang berarti 'membaca'. Karena itu maka kata itu disinonimkan dengan kata *talâ* (تَلَا). Yang disebutkan adalah bentuk *mashdar qur'ân* (قُرْآن) berarti 'bacaan', tetapi yang dimaksud adalah bentuk isim *maf'ûl*, berarti *al-maqrû'* (الْمَقْرُوْء) 'yang dibaca'.

Ar-Raghib Al-Ashfahani, di dalam kitabnya *Mufradât Alfâzh Al-Qur'ân* memasukkan kata *Al-Qur'ân* di dalam entri *qara'a* (قَرَأَ). Kata lain yang juga dimasukkannya di dalam entri itu ialah *qur'* (قُرْء). Ia menyatakan bahwa menurut para ahli bahasa, kata *qara'a* dapat diartikan sebagai 'mengumpulkan, menghimpun' dan dapat diartikan pula sebagai 'membaca' (*al-qirâ'ah*, الْقِرَاءَة). Kata *al-qirâ'ah*, walaupun diartikan sebagai 'membaca', sebenarnya masih dalam batas pengertian 'menghimpun' karena dalam 'membaca' kita harus menghimpun (menggabungkan) huruf-huruf dan kata-kata ke dalam huruf-huruf dan kata yang lain sehingga memunyai satu susunan kata yang rapi dan dapat dipahami. Huruf *alif* dan *nûn* (ان) pada kata *Al-Qur'ân* (الْقُرْآن) mengandung arti 'kesempurnaan' sehingga *Al-Qur'ân* berarti 'bacaan yang sempurna'.



Al-Qur'an; Kitab suci yang menghimpun intisari berbagai kitab suci lainnya.

Imam Syafi'i berpendapat bahwa kata *Al-Qur'ân* yang digunakan di dalam bentuk *ma'rifah* (menggunakan *alif* dan *lâm*), bukanlah berasal dari kata *qara'a*, melainkan merupakan nama dari suatu kitab suci yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. Kata itu tidak berasal dari *qara'a* dan sekiranya berasal dari *qara'a* maka setiap yang kita baca adalah Al-Qur'an.

Al-Qur'an menurut istilah para ulama ialah kalam Allah yang menjadi mukjizat yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. dengan *lafazh* dan maknanya dengan perantaraan malaikat Jibril as. yang tertulis di dalam *mushhaf* yang disampaikan secara *mutawâtir*, dimulai dengan QS. Al-Fâtihah (1) dan diakhiri dengan QS. An-Nâs [114] Dengan demikian, kalam Allah yang diturunkan kepada para nabi sebelumnya, seperti Taurat, Injil, dan Zabur, bukanlah Al-Qur'an. Demikian pula kalam Allah yang diturunkan langsung kepada Nabi Muhammad saw. tanpa melalui malaikat Jibril, atau yang bukan *lafazh*-nya dari Allah, seperti hadits Qudsi, bukanlah Al-Qur'an.

Al-Qur'an merupakan mukjizat yang paling besar dari mukjizat-mukjizat yang diberikan kepada Nabi Muhammad saw. Al-Qur'an memunyai banyak nama. Pengertian dari nama-nama yang disandarkan kepadanya menggambarkan sifat-sifat yang melekat pada Al-Qur,an, yang kesemuanya disebutkan secara jelas di dalam Al-Qur'an. Di antara nama-nama itu ialah *Al-Qur'ân* (yang dibaca), *Al-Furqân* (الْفُرْقَان = yang membedakan antara yang hak dan batil), *At-Tanzîl* (التَّنْزِيْل = yang diturunkan), *Adz-dzikr* (الذِّكْر = peringatan), *Al-Kitâb* (الْكِتَاب = yang ditulis), *An-Nûr* (النُّوْر = yang memberi cahaya), *Al-Hudâ* (الْهُدَى = yang memberi petunjuk), *Asy-Syifâ'* (الشِّفَاء = obat, penawar), *Al-Maw'izhah* (الْمَوْعِظَة = yang menjadi nasihat), *Al-Mubârak* (الْمُبَارَك = yang maha berkat). Al-Qur'an sebagai

Qur'ân

nama dari kitab suci ini disebutkan di dalam banyak ayat, di antaranya di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 9 dan QS. Thâhâ [20]: 2. Kata *al-furqân* antara lain disebutkan di dalam QS. Al-Furqân [25]: 1; kata *Tanzîl* disebutkan di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 192; kata *adz-dzikr* disebutkan di dalam QS. Al-Hijr [15]: 9; kata *al-Kitâb* disebutkan di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 2; kata *Nûr* disebutkan di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 173; kata *Hûdan* disebutkan di dalam QS. Fushshilat [41]: 44; kata *Syifâ'* di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 82; kata *Maw'izhah* di dalam QS. Yûnus [10]: 57; kata *Mubârak* di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 50;. Dari sekian nama yang disebutkan di atas, nama yang paling populer ialah *Al-Qur'ân*.

Al-Qur'an adalah wahyu Allah swt. Orang-orang yang senantiasa berpegang pada petunjuk-petunjuknya tidak akan menyimpang dari jalan yang benar. Hal ini dinyatakan oleh Al-Qur'an di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 2. Sebagai wahyu Allah, Al-Qur'an yang memiliki bahasa yang indah, gaya bahasa yang menarik, dan kandungan yang padat yang berisi berbagai hal, baik yang menyangkut akidah, syariat, maupun muamalah, bukan ciptaan Nabi Muhammad saw., melainkan secara utuh berasal dari Allah swt. Hal ini ditegaskan oleh Allah di dalam Al-Qur'an QS. An-Nisâ' [4]: 163-164. Di dalam dua ayat ini disebutkan bahwa Allah telah mewahyukan kepada Muhammad saw. sebagaimana Ia telah mewahyukan kepada Nabi Nuh dan para nabi sesudahnya, seperti Nabi Ismail, Ishaq, Ya'qub dan keturunannya, Isa, Ayub, Yunus, Harun, Sulaiman, dan sebagaimana Allah menurunkan kitab Zabur kepada Nabi Daud as. Oleh sebab itu, wahyu itu merupakan firman-firman Allah, bukanlah kata-kata buatan Muhammad saw. seperti yang dilontarkan oleh kafir-kafir Quraisy ketika itu.

Berbeda pendapat ulama menyangkut jumlah ayat Al-Qur'an. Hal tersebut bukan disebabkan oleh karena perbedaan mereka menyangkut ayat-ayatnya, tetapi disebabkan oleh perbedaan cara mereka menghitungnya. Apakah *basmalah* (bacaan *bismillâhir-rahmânir-rahîm*, (بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ) pada setiap surah masing-masing dihitung atau dihitung satu saja. Apakah setiap tempat berhenti merupakan satu ayat atau bagian dari ayat. Apakah huruf-huruf Hija'iyah pada awal surah merupakan ayat yang berdiri sendiri atau digabung dengan ayat sesudahnya. Demikian seterusnya sehingga ada yang berpendapat bahwa jumlah ayat Al-Qur'an sebanyak 6616, 6236, atau 6326.

Kata *Al-Qur'ân* di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 21 disebut di dalam konteks pembicaraan apabila Al-Qur'an diturunkan kepada sebuah gunung. Di dalam ayat itu dinyatakan bahwa sekiranya Allah menurunkan Al-Qur'an pada satu gunung, maka gunung itu pasti tunduk terpecah-belah disebabkan takut kepada Allah.

Kata *Al-Qur'ân* yang disebut di dalam QS. Al-A'râf [7]: 204 digunakan untuk menyatakan bahwa orang yang mendengarkan ayat-ayat suci Al-Qur'an dan merenungkan maknanya mendapat rahmat dari Allah swt. Ini menunjukkan bahwa setiap usaha yang dilakukan untuk tujuan kemuliaan Al-Qur'an selalu diberi ganjaran. Di dalam menafsirkan ayat itu, Wahbah Az-Zuhaili menyatakan bahwa apabila Al-Qur'an dibacakan, hendaklah seseorang mengarahkan pendengarannya kepada bacaan itu agar ia dapat memahami dan merasakan makna yang dikandungnya dan mengambil pelajaran darinya; di samping itu ia harus diam dan tenang sambil memikirkan dan memerhatikan kandungannya. Dengan demikian, ia diharapkan mendapat rahmat Allah swt. Perintah untuk mendengarkan dan mendiamkan diri di dalam ayat ini, menurutnya, menunjukkan adanya kewajiban untuk mendengarkan Al-Qur'an, baik ketika dibaca di dalam shalat maupun di luarnya.

Kata *Al-Qur'ân* yang disebut di dalam beberapa ayat disebut di dalam konteks yang berkaitan dengan membaca Al-Qur'an. Di dalam QS. An-Nahl [16]: 98, misalnya, kata *Al-Qur'ân* itu digunakan dalam konteks pembicaraan mengenai adanya perintah untuk membaca *ta'awwudz* (bacaan *A'ûdzu bi Allâh min asy-syaithân ar-rajîm*, أَعُوْذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ) sebelum memulai mem-

baca Al-Qur'an. Ini berarti bahwa seseorang yang ingin membaca Al-Qur'an diperintahkan membaca *ta'awwudz* agar terlindung dari segala godaan setan. Di dalam QS. Al-Muzzammil [73]: 4 dan 20 kata itu digunakan di dalam konteks pembicaraan mengenai adanya perintah untuk membaca Al-Qur'an secara *tartîl* (تَرْتِيْل), dan adanya perintah untuk membaca ayat-ayat yang mudah bagi seseorang, terutama di dalam shalat. Kata *Al-Qur'ân* di dalam QS. Al-Qiyâmah [75]: 18 disebut dalam konteks pembi-caraan bahwa seseorang harus mengikuti aturan-aturan yang benar dalam membaca Al-Qur'an.

Kata *Al-Qur'ân* yang disebut di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 88 disebut di dalam konteks pembicaraan bahwa Al-Qur'an merupakan wahyu yang benar-benar datang dari Allah. Ketinggian bahasa serta kepadatan isi dan kandungannya tidak dapat ditandingi oleh susunan yang bagaimana pun baik, yang dibuat oleh manusia maupun jin. Di dalam ayat itu dinyatakan bahwa meskipun manusia dan jin yang ada di alam ini dikumpulkan untuk bersama-sama membuat, menyusun, dan mendatangkan yang sama dengan Al-Qur'an, mereka tidak akan sanggup melakukannya.

Al-Qur'an menyebutkan 3 bentuk kata *Al-Qur'ân*, yaitu di dalam bentuk kata *Al-Qur'ân* (الْقُرْآن , ma'rifat dengan menggunakan *alif* dan *lâm*) disebut sebanyak 57 kali, di dalam bentuk *Qur'ân* (قُرْآن) disebutkan 11 kali, dan di dalam bentuk *qur'ânah* (قُرْآنَهُ dihubungkan dengan kata ganti) sebanyak 2 kali. Penyebutan ini tersebar di dalam beberapa surah.

Nuzul (Turunnya) Al-Qur'an

Syekh Dr. Muhammad bin Muhammad Abu Syuhbah mengartikan kata *nuzûl* (نُزُوْل) sepadan dengan kata *hulûl* (حُلُوْل), yaitu 'menempati' dan 'menduduki' suatu tempat. Untuk mendukung pendapatnya itu, ia mengemukakan contoh penggunaan kata itu dengan mengemukakan Ayat 29 QS. Al-Mu'minûn [23]: 23 yang berbunyi: *Wa qul rabbi anzilnî munzalan mubârakan wa anta khairul-munzilîn* (وَقُل رَّبِّ أَنزِلْنِي مُنزَلًا مُّبَارَكًا وَأَنتَ خَيْرُ الْمُنزِلِينَ = Dan berdoalah, Ya Tuhanku, tempatkanlah aku pada tempat yang diberkati, dan Engkau adalah sebaik-baik yang memberi tempat). Di samping mengandung pengertian di atas, kata *nuzûl* juga berarti 'bergeraknya sesuatu dari suatu tempat yang lebih tinggi ke tempat yang lebih rendah'. Pengertian yang kedua ini tampaknya lebih cocok untuk digunakan sehubungan dengan pembicaraan tentang *nuzûl* Al-Qur'an. Dengan pengertian ini maka dapat dipahami bahwa Al-Qur'an berasal dari suatu tempat yang tinggi (di atas) lalu diturunkan ke tempat yang rendah (ke bawah), atau dengan perkataan lain bahwa Al-Qur'an turun dari Allah swt. kepada Nabi Muhammad saw.

Abu Syuhbah, membagi Al-Qur'an atas tiga wujud, yaitu wujudnya di *Lauh Mahfûzh*, wujudnya di langit dunia, dan wujudnya di bumi setelah diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. Dari ketiga wujud itu, wujudnya yang pertama dan kedua merupakan wujud yang berkaitan dengan kata *nuzûl* (turun).

Pembicaraan mengenai *nuzûl* Al-Qur'an akan berkaitan dengan suatu pertanyaan mendasar, yaitu "Sebelum diturunkan, di mana Al-Qur'an berada?" Al-Qur'an sendiri telah menjawab pertanyaan itu dengan menampilkan Ayat 21 dan 22 di dalam QS. Al-Burûj [85] yang menyatakan bahwa Al-Qur'an yang mereka dustakan itu adalah Al-Qur'an yang mulia yang (tersimpan) di dalam *Lauh Mahfûzh* (لَوْحٍ مَحْفُوْظ). Ayat ini mempertegas bahwa sebelum turunnya, Al-Qur'an berada di *Lauh Mahfûzh*. *Lauh Mahfûzh* adalah catatan yang terjaga yang digunakan oleh Allah swt. untuk mencatat secara azali segala sesuatu yang telah terjadi dan akan terjadi di alam ini. *Lauh Mahfûzh* oleh Abu Syuhbah disamakan dengan *kitâb maknûn* (كِتَابٌ مَكْنُوْنٌ). *Mahfûzh* artinya 'terpelihara dan terjaga dari usaha pencurian oleh setan dan terjaga dari segala perubahan dan penggantian', sedangkan kata *maknûn* berarti 'terpelihara dan terjaga dari segala kebatilan'.

Secara garis besar ada dua tahap (proses) turunnya Al-Qur'an, yaitu turunnya dari *Lauh Mahfûzh* ke langit dunia dan turunnya dari langit

Qur'ân

dunia kepada Nabi Muhammad saw. Para ulama sepakat bahwa tahapan pertama turunnya Al-Qur'an dari *Lauh Mahfûzh* ke *Baitul-'Izzah* (بَيْتُ الْعِزَّة) di langit dunia dilakukan sekaligus, tidak bertahap. Akan tetapi, mereka berbeda pendapat tentang waktu turunnya. Sebagian ulama berpendapat bahwa Al-Qur'an diturunkan sekaligus sebelum Muhammad diangkat sebagai nabi, dan sebagian lainnya mengatakan bahwa Al-Qur'an diturunkan sekaligus sesudah Muhammad diangkat sebagai nabi. Pendapat yang kedua merupakan pendapat yang kuat di dalam soal ini. Turunnya Al-Qur'an secara keseluruhan dari *Lauh Mahfûzh* ke *Baitul-'Izzah* di langit dunia terjadi pada bulan Ramadhan, sedangkan turunnya dari langit dunia ke pada Nabi Muhammad saw. dilakukan secara berangsur-angsur selama 23 tahun. Hal ini dinyatakan oleh Al-Qur'an di dalam QS. Al-A'lâ [87]: 1, QS. Ad-Dukhân [44]: 1–3, dan QS. Al-Baqarah [2]: 185. Ada dua hal yang terkandung di dalam ayat-ayat tersebut, yaitu turunnya Al-Qur'an sekaligus dan waktu turunnya Al-Qur'an pada bulan Ramadan. Kata *anzala* di dalam ayat-ayat itu mengandung makna bahwa Al-Qur'an diturunkannya sekaligus. Pernyataan ayat-ayat di atas didukung oleh beberapa hadits sahih yang kesemuanya diriwayatkan oleh An-Nasa'i, Al-Hakim, dan Al-Baihaqi. Salah satu hadits itu menyatakan bahwa Al-Qur'an diturunkan sekaligus dari *Lauh Mahfûzh* ke langit dunia pada bulan Ramadan; setelah itu, diturunkan secara berangsur-angsur kepada Nabi Muhammad saw. selama dua puluh tahun sesuai dengan tuntutan peristiwa, kejadian, dan kebutuhan-kebutuhan manusia pada awal Islam itu. Adapun turunnya Al-Qur'an secara berangsur-angsur biasa ditunjukkan dengan kata *nazzala*. Kata *nazzala* menunjukkan bahwa Al-Qur'an itu diturunkan di dalam banyak kali. Hal ini dinyatakan oleh Al-Qur'an di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 281 dan QS. Al-Isrâ' [17]: 106 yang di dalamnya menyebutkan kata *nazzalnâhu tanzîlan* (نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا) dan kata *nuzzila* (نُزِّلَ).

Tampaknya ada tiga pendapat para ulama tentang rentang waktu Al-Qur'an itu diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. Ada yang berpendapat bahwa Al-Qur'an diturunkan selama 20 tahun, ada yang mengatakan 23 tahun, dan ada pula yang mengatakan 25 tahun. Perbedaan pendapat itu didasarkan atas perbedaan pendapat mereka mengenai lama mukimnya Nabi di Mekah. Ada yang berpendapat bahwa Nabi bermukim di Mekah selama 10 tahun, ada yang berpendapat selama 13 tahun, dan ada pula yang berpendapat selama 15 tahun ditambah dengan masa mukim Nabi di Madinah selama 10 tahun. Walaupun begitu, pendapat yang paling dekat kepada kebenaran ialah bahwa Al-Qur'an diturunkan selama 23 tahun.

Al-Qur'an mulai diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. pada tanggal 17 Ramadan tahun 611 M ketika Muhammad berusia 40 tahun. Permulaan datangnya wahyu itu ditandai dengan kedatangan malaikat Jibril yang membawa wahyu Allah swt. kepada Nabi Muhammad saw. yang ketika itu sedang berkhalwat (ber-*tahannuts* dan beribadah) di Gua Hira. Malaikat Jibril yang datang membawa wahyu kepada Nabi langsung memeluk Rasulullah saw. dan setiap kali memeluk, Jibril memerintahkan Nabi untuk membaca dengan mengatakan *iqra'* (اِقْرَأْ). Dua perintah pertama yang diucapkan oleh Jibril dijawab oleh Nabi dengan mengatakan *Mâ ana bi qâri'* (مَا أَنَا بِقَارِئٍ, Aku tidak pandai membaca). Pada kali yang ketiga, baru Jibril membacakan:

اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ اَقْرَأْ وَرَبُّكَ
الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ

(Iqra' bismi rabbikal-lâdzî khalaq. Khalaqal-insâna min 'alaq. Iqra' wa rabbukal-akram. Al-ladzî 'allama bil-qalam. 'Allamal-insâna mâ lam ya'lam).

"Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu Yang menciptakan, Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah, dan Tuhanmulah Yang Maha Pemurah, yang mengajar (manusia) dengan perantaraan kalam. Dia mengajarkan kepada manusia apa yang tidak diketahuinya."

Apa yang dibaca oleh Nabi Muhammad

itu merupakan Ayat 1–5 dari QS. Al-'Alaq [96] dan ini dipandang oleh para ulama sebagai ayat yang pertama turun dan diterima oleh Nabi Muhammad saw. Peristiwa ini dipandang sebagai awal mula turunnya wahyu. Peristiwa penerimaan wahyu pertama yang terjadi di antara malaikat Jibril dan Nabi Muhammad saw. telah digambarkan dengan jelas oleh hadits dari 'A'isyah yang diriwayatkan oleh Bukhari di dalam kitab *Shahîh*-nya.

Cara-Cara Al-Qur'an Diwahyukan

Al-Qur'an diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw. melalui beberapa cara dan keadaan. Di antaranya ialah (1) malaikat memasukkan wahyu itu ke dalam hati Nabi. Di dalam keadaan demikian beliau tidak melihat apa pun. Beliau hanya merasa bahwa wahyu itu sudah berada saja di dalam hatinya. (2) malaikat menampakkan dirinya kepada Nabi berupa seorang laki-laki yang mengucapkan kata-kata kepadanya sehingga beliau mengetahui dan menghafal benar kata-kata itu. (3) wahyu datang kepada Nabi seperti gemerincing lonceng. Cara ini merupakan cara yang paling berat yang dirasakan oleh Nabi. Begitu beratnya cara ini sehingga kadang-kadang pada tubuhnya terpancar keringat meskipun wahyu yang diterimanya itu turun pada musim dingin yang keras. Unta yang sedang beliau kendarai kadang-kadang terpaksa berhenti dan duduk karena merasa berat bila wahyu diturunkan pada saat beliau mengendarai unta. Keadaan ini tergambar di dalam hadits yang diriwayatkan oleh Zaid bin Tsabit: "Aku adalah penulis wahyu yang diturunkan kepada Rasulullah. Aku melihat Rasulullah, ketika turunnya wahyu itu, seakan-akan diserang oleh demam yang keras dan keringatnya bercucuran seperti permata. Kemudian, setelah turunnya wahyu baru beliau kembali seperti biasa." (4) malaikat menampakkan dirinya dengan rupa asli kepada Nabi. Keadaan ini dinyatakan di dalam QS. An-Najm [53]: 13 dan 14.

Hikmah Al-Qur'an Diturunkan Secara Berangsur-Angsur

Al-Qur'an diturunkan oleh swt. kepada Nabi Muhammad saw. selama 23 tahun secara berangsur-angsur. Pewahyuan seperti ini mengandung beberapa hikmah penting, di antaranya ialah (1) untuk memperteguh dan memperkuat hati Nabi dalam menghadapi tantangan dan siksaan dari kaum musyrikin; (2) untuk memudahkan kaum Muslim menghafal dan memahaminya; (3) untuk memberi kemudahan di dalam menentukan tahapan-tahapan di dalam membina dan mendidik umat; (4) untuk memberi jawaban terhadap setiap peristiwa dan persoalan yang terjadi; (5) untuk menunjukkan bahwa apa yang disampaikan oleh Nabi Muhammad merupakan wahyu dari Allah swt., bukan kalimat Nabi Muhammad sendiri; (6) untuk mengangsur penetapan hukum-hukum Allah; dan (7) untuk memudahkan mengubah dan menghilangkan secara berangsur-angsur sikap-sikap dan tradisi-tradisi masyarakat Jahiliyah yang bertentangan dengan syariat Islam.

Ayat-Ayat dan Surah-Surah Al-Qur'an

Ayat (Arab: *âyah*, آيَة) yang menurut pengertian etimologi berarti *mu'jizah* (مُعْجِزَة = mukjizat), *'alâmah* (عَلَامَة = tanda), *'ibrah* (عِبْرَة = pelajaran), *al-amr al-'ajîb* (الأَمْرُ الْعَجِيْب = sesuatu yang menakjubkan) dan *jamâ'ah* (جَمَاعَة = kelompok, masyarakat), *burhân, dalîl* (بُرْهَان ، دَلِيْل = keterangan, penjelasan). Jika dikaitkan dengan istilah Al-Qur'an, berarti huruf-huruf *Hija'iyah* atau sekelompok kata yang terdapat di dalam suatu surah Al-Qur'an yang memunyai awal dan memunyai akhir yang ditandai dengan nomor ayat. Adapun surah (Arab: *sûrah*, سُوْرَة) yang menurut pengertian etimologi berarti *al-manzilah* (الْمَنْزِلَة = kedudukan); di dalam istilah Al-Qur'an diartikan sebagai 'sekelompok ayat yang memunyai awal dan memunyai akhir'. Setiap awal surah di dalam Al-Qur'an ditandai dengan kalimat *basmalah*, kecuali QS. At-Taubah [9] (Al-Barâ'ah).

Terdapat perbedaan pendapat para ulama

Qur'ân

tentang jumlah ayat Al-Qur'an. Abu 'Abdurrahman As-Salmi, salah seorang ulama Kufah, menyebutkan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an berjumlah 6.236 ayat. Jalaluddin As-Suyuthi, seorang ulama tafsir dan fiqih, menyebutkan 6.000 ayat; dan Imam Al-Alusi, salah seorang ahli tafsir menyebutkan 6.616 ayat. Perbedaan penentuan jumlah ayat ini disebabkan adanya perbedaan pandangan mereka tentang kedudukan *Basmalah* (kalimat *Bismillâhir Rahmânir Rahîm*, بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ) dan *Fawâtihus-suwar* (فَوَاتِحُ السُّوَر = kata-kata pembuka surah berupa huruf-huruf *Hijai'yah*) yang terdapat pada awal surah-surah tertentu. Sebagian berpendapat bahwa *Basmalah* dan *Fawâtihus-suwar* termasuk ayat, sedangkan sebagian yang lain berpendapat bahwa *basmalah* dan *fawâtih as-suwar* tidak termasuk ayat.

Ayat-ayat Al-Qur'an yang dimulai dari ayat pertama surah pertama (QS. Al-Fâtihah [1] sampai dengan ayat terakhir surah terakhir (QS. An-Nâs [114]) disusun secara *tawqîfi* (تَوْقِيْفِى) yaitu berdasarkan petunjuk-petunjuk yang diberikan oleh Allah dan Rasulullah saw., bukan berdasarkan ijtihad para ulama. Pengelompokkan Al-Qur'an berdasarkan ayat-ayat, menurut Imam Az-Zarqani, mengandung beberapa hikmah. Di antara hikmah-hikmah itu ialah (1) bahwa setiap ayat merupakan mukjizat; sekalipun ayat itu pendek, nilai kemukjizatannya sama dengan ayat-ayat yang panjang; (2) memudahkan mengatur hafalan dan mengatur wakaf (berhenti) berdasarkan batas-batas ayat; dan (3) memudahkan penghitungan jumlah ayat yang dibaca pada saat melakukan shalat atau khutbah.

Surah-surah di dalam Al-Qur'an berjumlah 114 surah, yang tidak sama panjang dan pendeknya. Surah yang terpanjang terdiri atas 286 ayat dan yang terpendek terdiri atas 3 ayat. Dilihat dari panjang dan pendeknya, surah-surah itu dibagi atas 4 bagian, yaitu *ath-thiwâl* (الطِّوَال), *al-mi'ûn* (الْمِائُوْن), *al-matsânî* (الْمَثَانِى), dan *al-mufashshal* (الْمُفَصَّل). Yang disebut *ath-thiwâl* ialah surah-surah yang panjang seperti QS. Al-Baqarah [2], QS. Âli 'Imrân [3], QS. An-Nisâ' [4], QS. Al-Mâ'idah [5], QS. Al-An'âm [6], dan QS. Al-A'râf [7]. *Al-mi'ûn* ialah surah-surah yang memiliki lebih dari 100 ayat. *Al-Matsânî* ialah surah-surah yang memiliki kurang dari 100 ayat. *Al-mufashshal* ialah surah-surah pendek yang terdapat di bagian akhir Al-Qur'an. Surah-surah yang termasuk di dalam kelompok *al-mufashshal* diperselisihkan oleh para ulama. Sebagian berpendapat bahwa yang termasuk kelompok *al-mufashshal* ialah mulai QS. Al-Mâ'idah [5] sampai dengan QS. An-Nâs [114], sedangkan sebagian yang lain berpendapat bahwa yang termasuk *al-mufashshal* ialah mulai QS. Al-Hujurât [49] sampai dengan QS. An-Nâs [114].

Setiap surah memunyai nama sendiri-sendiri yang sesuai dengan isi, kandungan, dan masalah yang dibicarakan di dalamnya. Penamaan surah-surah ini pun berdasarkan petunjuk Rasulullah saw.

Para ulama berbeda pendapat tentang susunan surah-surah Al-Qur'an, apakah *tawqîfi* (berdasarkan petunjuk Rasulullah) atau tidak. Menurut Az-Zarqani, terdapat 3 pendapat di dalam hal ini, yaitu: (1) Pendapat yang mengatakan bahwa susunan surah-surah Al-Qur'an tidak didasarkan atas *tauqîfi* Nabi, tetapi berdasarkan ijtihad sahabat. (2) Pendapat yang menyatakan bahwa susunannya semuanya berdasarkan petunjuk-petunjuk yang diberikan Nabi. (3) Pendapat yang mengatakan bahwa susunan sebagian dari surah-surah Al-Qur'an berdasarkan *tauqîfi*, sedangkan sebagian yang lainnya berdasarkan ijtihad para sahabat. Para ulama mengemukakan alasan mereka masing-masing. Namun, Az-Zarqani menegaskan bahwa susunan surah-surah yang ada sekarang ini harus dapat dipertahankan dan dijaga sesuai dengan urutan yang ada, apakah susunannya berdasarkan *tauqîfi* atau tidak.

Oleh para ulama, ayat-ayat Al-Qur'an, dikelompokkan atas ayat-ayat *Makkiyah* dan *Madaniyah*. Terdapat tiga pendapat para ulama di dalam memberikan pengertian *Makkiyah* dan *Madaniyah*. Pendapat pertama mengatakan bahwa yang dimaksud dengan ayat-ayat *Makkiyah* adalah

ayat-ayat yang turun di Mekkah dan sekitarnya walaupun sesudah hijrah dan *Madaniyah* ialah ayat-ayat yang turun di Madinah. Pendapat kedua menyatakan bahwa yang dimaksud dengan *Makkiyah* ialah ayat-ayat yang ditujukan kepada masyarakat Mekkah yang antara lain ditandai dengan ungkapan *Yâ ayyuhan-nâs* (يَا أَيُّهَا النَّاسُ) dan yang *Madaniyah* ialah ayat-ayat yang turun untuk ditujukan kepada masyarakat Madinah yang sudah beriman yang antara lain ditandai dengan ungkapan *Yâ ayyuhal-lazîna âmanû* (يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا). Pendapat ketiga merupakan pendapat yang populer menyatakan bahwa aya-ayat *Makkiyah* ialah ayat-ayat yang turun sebelum Nabi Muhammad ṣaw. berhijrah ke Madinah walaupun turunnya di tempat selain Mekkah, sedangkan ayat-ayat *Madaniyah* ialah ayat-ayat yang turun sesudah hijrah walaupun turun di Mekah.

Kedua kelompok ayat ini memunyai ciri-ciri tersendiri. Surah-surah yang dikelompokkan ke dalam *Makkiyah* ialah setiap surah yang, (1) di dalamnya terdapat kata *sajdah* (السَّجْدَة); (2) di dalamnya terdapat lafal *kallâ* (كَلاَّ); (3) di dalamnya terdapat ungkapan *Yâ ayyuhan-nâs* (يَا أَيُّهَا النَّاسُ), kecuali QS. Al-Hajj [22]; (4) di dalamnya terdapat cerita para nabi dan umat-umat terdahulu, kecuali QS. Al-Baqarah [2]: (5) di dalamnya terdapat cerita Adam dan Iblis, kecuali QS. Al-Baqarah [2], dan (6) dimulai dengan huruf-huruf *hijâiyyah* (seperti *Alif lâm mîm* dan *alif lâm râ*), kecuali QS. Al-Baqarah [2]: dan QS. Âli 'Imrân [3]: Mengenai QS. Ar-Ra'd [13] terdapat perbedaan pendapat ulama; sebagian menganggap *Madaniyah* dan sebagian lain mengatakan *Makkiyah*. Ciri-ciri lain dari surah-surah *Makkiyah* ialah (1) ayat-ayat dan surah-surahnya pendek; (2) ayat-ayatnya mengandung ajakan untuk beriman kepada Allah dan Hari Kiamat; (3) mengandung ajakan untuk berpegang kepada akhlak mulia; (4) mengandung bantahan dan perdebatan dengan kaum musyrikin; dan (5) mengandung banyak sumpah (*qasam*). Adapun surah-surah yang dikelompokkan *Madaniyah* ialah setiap surah yang (1) di dalamnya terdapat izin untuk melakukan jihad, (2) di dalamnya terkandung rincian mengenai hukum-hukum dan peraturan-peraturan yang berhubungan dengan persoalan-persoalan sosial dan kenegaraan, dan (3) di dalamnya terkandung pembicaraan mengenai orang-orang munafik. Ciri-ciri lainnya ialah bahwa ayat-ayatnya dan surah-surahnya panjang dan berisi uraian mengenai dalil-dalil yang menunjukkan kebenaran agama Islam.

Dilihat dari segi jumlahnya, ayat-ayat *Makkiyah* lebih banyak dibandingkan dengan ayat-ayat *Madaniyah*. Dari ayat-ayat Al-Qur'an yang berjumlah 6.236 itu, ayat-ayat *Makkiyah* berjumlah 4.726 ayat, sedangkan ayat-ayat *Madaniyah* berjumlah 1.510 ayat. Ini berarti bahwa tiga perempat dari jumlah ayat-ayat Al-Qur'an adalah *Makkiyah*.

Kandungan Al-Qur'an

Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi semua umat manusia menjadi pedoman yang dijadikan pegangan untuk mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan di akhirat. Di dalamnya terkandung berbagai petunjuk dan aturan yang mengatur berbagai aspek kehidupan manusia, baik di dalam hubungannya dengan Tuhan, dengan sesama manusia, maupun dengan alam sekitarnya. Di dalam Al-Qur'an terkandung hal-hal pokok mengenai aturan hidup manusia, seperti soal-soal keimanan, keislaman, maupun kehidupan bermasyarakat dan pergaulan hidup. Ayat-ayat *Makkiyah* yang jumlahnya lebih besar itu mengandung keterangan mengenai soal akidah keimanan, keislaman, kebajikan-kebajikan dengan pahala yang diperoleh bagi yang melakukannya, perbuatan jahat dan siksaan yang ditimpakan kepada yang melakukannya, azab bagi orang-orang yang melanggar perintah Allah, serta kisah-kisah para Nabi dan Rasul serta umat-umat terdahulu dengan berbagai peristiwa yang ditimpakan kepada mereka. Ayat-ayat *Madaniyah* pada umumnya berisi keterangan mengenai hukum-hukum berbagai hal yang berhubungan dengan kehidupan

Qur'ân

kemasyarakatan dan pergaulan hidup di antara sesama manusia, seperti perkawinan, kewarisan, perjanjian, peperangan, dan hubungan antarbangsa. Dari sini dipahami bahwa secara umum kandungan Al-Qur'an dapat dibagi atas tiga hal pokok, yaitu prinsip-prinsip akidah, seperti beriman kepada Allah swt. dan rasul-rasulnya, prinsip-prinsip ibadah, seperti shalat dan puasa, dan prinsip-prinsip syariat, seperti hukum perkawinan dan kewarisan.

Al-Qur'an Sebagai Mukjizat

Al-Qur'an merupakan mukjizat yang paling besar yang diberikan kepada Nabi Muhammad saw. Mukjizat, yang secara etimologi diartikan sebagai sesuatu yang dapat digunakan untuk membungkam lawan/musuh, oleh para ulama didefinisikan sebagai sesuatu yang terjadi atau muncul di luar kebiasaan yang disertai adanya tantangan dari pihak lawan yang mungkin dapat menyamai atau menyerupainya. Al-Qur'an sebagai mukjizat merupakan suatu kitab yang diberikan kepada Nabi Muhammad tidak mungkin dapat dibuat oleh orang lain kitab yang sama atau serupa dengan itu. Menurut Hasan Diya'uddin Attar, sesuatu dapat dikatakan mukjizat apabila memenuhi beberapa syarat, di antaranya ialah (1) sesuatu yang luar biasa itu datangnya dari Allah, (2) berbeda dengan adat kebiasaan, (3) tidak mungkin dapat ditantang dengan mendatangkan hal yang sama atau serupa dengannya, (4) berada di tangan para utusan Allah, dan (5) sebagai pembenaran terhadap kenabian/kerasulan utusan Allah.

Al-Qur'an sebagai mukjizat tidak akan dapat ditandingi oleh susunan lain apa pun yang diupayakan oleh manusia untuk menyamai atau menyerupainya. Walaupun semua manusia berkumpul untuk mengusahakan menyusun suatu kitab yang dapat menyamai Al-Qur'an, mereka tidak akan sanggup melakukan hal yang sama dengan atau menyerupai Al-Qur'an. Pernyataan tersebut dinyatakan sendiri oleh Al-Qur'an di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 23 dan QS. Yûnus [10]: 38.

Muhammad Ali As-Sabuni, seorang pakar *'Ulûmul-Qur'ân* dan dosen Fakultas Syari'ah dan Dirasah Islamiyyah di Mekkah *Al-Mukarramah* menyatakan bahwa kemukjizatan Al-Qur'an dapat dilihat dari sepuluh aspek pokok, yaitu (1) susunannya yang indah yang berbeda dengan susunan yang ada di dalam bahasa Arab, (2) gaya bahasanya yang menarik yang berbeda dengan gaya bahasa yang ada, (3) kepadatan isinya yang tidak mungkin dapat dibuat yang lain yang sama dengannya, (4) penetapan hukum yang mendalam dan lengkap yang tidak dapat dicapai oleh penetapan hukum yang dibuat oleh manusia, (5) pemberitaannya tentang hal-hal yang gaib yang kesemuanya tidak diketahui kecuali melalui Al-Qur'an, (6) tidak bertentangan dengan ilmu-ilmu pengetahuan kealaman yang ada, (7) pelaksanaan terhadap janji dan ancaman yang diberitakan Al-Qur'an, (8) pengetahuan-pengetahuan yang dikandungnya mencakup pengetahuan-pengetahuan hukum dan *kauniyah*, (9) memenuhi kebutuhan manusia, dan (10) menimbulkan pengaruh di dalam hati manusia, baik pengikut maupun musuhnya.

Al-Qur'an dipandang dari segi bahasa merupakan mukjizat yang memiliki bahasa yang indah, ungkapan yang jelas (*fashîh*, فَصِيْح), dan gaya bahasa (*balâghah*, بَلاَغَة) yang menarik yang dapat memengaruhi jiwa para pembaca dan pendengarnya. Syekh Muhammad Rasyid Rida menyatakan bahwa di antara bukti ketinggian gaya bahasa Al-Qur'an dapat dilihat dari keterkaitan di antara satu ayat dengan ayat yang lain, baik di dalam satu surah yang sama maupun di dalam surah yang lain dengan *munâsabah* (مُنَاسَبَة) yang berbeda-beda sehingga menjadi *'ibârah* (عِبَارَة, ungkapan) yang sempurna dan menyenangkan.

Keutamaan Membaca dan Mempelajari Al-Qur'an

Membaca Al-Qur'an merupakan salah satu bentuk ibadah dan pendekatan diri kepada Allah swt. Artinya, orang yang membaca Al-Qur'an

akan diberikan ganjaran pahala oleh Allah swt. Beberapa ayat di dalam Al-Qur'an menggambarkan bahwa membaca *kitâbullâh*, mendirikan shalat, dan bernafkah merupakan perdagangan yang tidak akan pernah rugi. Hal ini dinyatakan di dalam QS. Fâthir [35]: 29. Pernyataan tentang pahala yang diperoleh oleh orang yang membaca Al-Qur'an juga digambarkan di dalam beberapa hadits Rasulullah. Di antaranya ialah yang menyatakan bahwa barang siapa yang membaca satu huruf dari huruf Al-Qur'an akan mendapatkan satu kebajikan, dan satu kebajikan itu dilipatgandakan oleh Allah swt. menjadi sepuluh kebajikan. (H.R. Turmuzdi). Di beberapa hadits dinyatakan bahwa Al-Qur'an yang dibaca akan menjadi syafaat di Hari Kiamat dan orang yang membacanya digambarkan sebagai orang yang berbau harum. Bahkan, Allah memerintahkan untuk mendengarkan dan memperhatikan ayat-ayat Al-Qur'an yang sedang dibacakan orang dan pendengar ini diberi pahala dan rahmat oleh Allah swt. (QS. Al-A'râf [7]: 204).

Al-Qur'an tidak hanya cukup dibaca, tetapi ia harus dipelajari dan dikaji agar ia bermakna bagi kehidupan manusia. Kajian terhadap Al-Qur'an merupakan sesuatu yang mesti dilakukan karena merupakan sumber pertama ajaran Islam yang harus digali dan dipelajari. Orang yang mempelajari dan mengajarkan Al-Qur'an, menurut hadits Rasulullah yang diriwayatkan oleh Al-Bukhari, merupakan orang yang paling baik menurut pandangan Allah. Pemberian predikat manusia terbaik itu sangat berkaitan dengan persoalan memahami dan mengkaji Al-Qur'an yang merupakan kewajiban yang harus dilakukan. Pemahaman dan pengkajian terhadap Al-Qur'an akan menyebabkan seseorang memahami dan menghayati nilai-nilai yang terkandung di dalamnya.

Pemeliharaan Al-Qur'an

Al-Qur'an merupakan kitab suci dan wahyu Allah yang akan selalu terjaga keaslian dan keorsinilannya hingga akhir zaman. Satu kata pun dari ayat-ayat Al-Qur'an tidak akan berubah sedikit pun walaupun banyak usaha dari musuh-musuh Al-Qur'an untuk mengubahnya. Al-Qur'an sejak awal turunnya yang ditulis di berbagai alat-alat tulis dan tersebar di kalangan para sahabat ketika itu hingga dikumpulkan menjadi satu *mushhaf* seperti yang ada sekarang ini dipindahkan dari satu generasi ke generasi lain secara *mutawâtir* tanpa ada perubahan dan pengurangan sedikit pun. Pemeliharaan Al-Qur'an dinyatakan oleh Allah di dalam QS. Al-Hijr [15]: 9, *Innâ nahnu nazzalnadzdzikra wa innâ lahû lahâfizhûn* (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ = Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan Al-Qur'an, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya).

Penafsiran Al-Qur'an

Allah menurunkan Al-Qur'an untuk menjadi petunjuk dan rahmat bagi alam dan umat manusia. Petunjuk-petunjuk yang terkandung di dalamnya akan menjadi bermakna bagi kehidupan umat manusia apabila dipahami, dihayati, dan diamalkan. Untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an secara baik, persyaratan-persyaratan yang berkenaan dengan itu harus dimiliki dan dipenuhi, di antaranya penguasaan bahasa Arab sebagai alat yang digunakan sebagai bahasa Al-Qur'an. Orang-orang yang memenuhi syarat-syarat di atas dan memunyai kemampuan untuk itu harus berupaya untuk melakukan penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, yang pada akhirnya usaha yang dilakukan itu akan dapat dinikmati oleh orang-orang yang tidak memunyai kemampuan untuk itu. Nabi Muhammad saw. merupakan penafsir Al-Qur'an pertama sejak Al-Qur'an diturunkan, yang kemudian diikuti oleh para sahabat, tabiin dan pengikut-pengikutnya, dan para ulama yang hidup sesudah mereka. Di dalam Al-Qur'an terdapat mutiara-mutiara yang harus diangkat melalui penafsiran ayat-ayatnya, dan mutiara-mutiara tersebut tidak dapat diketahui dan dipahami tanpa penafsiran Al-Qur'an. Allah menyatakan kepada Nabi Muhammad saw.

Quraisy

bahwa Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi untuk dijelaskan kepada umat manusia.

❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

QURAISY (قُرَيْش)

Istilah *quraisy* berasal dari kata *qarasya – yaqrisyu – qarsyan* (قَرَشَ – يَقْرِشُ – قَرْشًا = mengumpul). Dari segi bahasa, kata *qarasya* memunyai beberapa makna. Makna-makna tersebut adalah, *'qarasya asy-syai'a jama'a wa dhamma min hunâ wa hunâ* (قَرَشَ الشَّيْئَ جَمَعَ وَضَمَّ مِنْ هُنَا وَ هُنَا = mengumpulkan sesuatu dari sana sini dan menyatukan satu dengan yang lainnya), *akhadzahû awwalan fa awwalan* (أَخَذَهُ أَوَّلاً فَأَوَّلاً = mengambilnya satu persatu). Selain itu, ia juga bermakna *'iktasaba'* (إِكْتَسَبَ = berusaha/bekerja) seperti *qarasya fulânun li'iyâlih* (قَرَشَ فُلاَنٌ لِعِيَالِهِ = Si Fulan bekerja/berusaha untuk memenuhi tanggungannya). Pengertian ini juga sangat terkait dengan makna pertama, karena berusaha dan bekerja adalah satu usaha untuk mengumpulkan sesuatu. *Quraisy* juga bermakna *'qatha'a'* (قَطَعَ = memotong), sehingga *species* ikan yang sering memotong hewan-hewan laut dengan giginya yang tajam seperti pedang disebut *quraisy*, sehingga semua binatang melata yang ada di laut takut padanya.

Quraisy juga bermakna *'tha'ana'* (طَعَنَ = menikam) seperti *qarasyal-jaisyu bir-rimâh* (قَرَشَ الْجَيْشُ بِالرِّمَاحِ = tentara menikam dengan lembing). Ia juga bermakna *'ashâba* (أَصَابَ = dikena/ditimpa), seperti *qarrasyathu asy-syajjah* (قَرَّشَتْهُ الشَّجَّة = kena luka di kepala). Makna-makna *quraisy* tersebut, memang menunjukkan beberapa sifat dan karakter orang Quraisy, seperti mengumpulkan (kabilah), berusaha, bekerja, menghasut, dan sebagainya. Yang jelas bahwa kata yang berasal dari akar kata *qâf, ra, syin* menunjukkan makna menyatukan dan kekuatan.

Adapun kata *quraisy* yang terdapat di dalam QS. Quraisy [106]: 1 menunjukkan nama kabilah Nabi dan tidak menunjukkan sifat-sifat kabilah yang tersebut secara langsung. Dari keenam makna tersebut, makna pertama mungkin yang paling tepat, karena di dalam sejarah, Quraisy sering mengumpulkan dan menyatukan kabilah yang ada di Jazirah Arab. Quraisy adalah kabilah Arab dari Mudhar yang berdomisili di Mekkah sejak zaman Jahiliyah yang sangat populer dengan usaha perdagangan dan kepemimpinannya, dan mereka pula yang menangani segala urusan haji. Kata *taqarrasyal-qaum* (تَقَرَّشَ الْقَوْمُ = kaum itu bersatu/berkumpul), sehingga ada pendapat yang menyebutkan bahwa disebut *quraisy* karena ia mempersatukan kabilah-kabilahnya di Mekkah dan sekitarnya setelah bercerai-berai setelah Qusai bin Kilab berusaha menyatukannya, sehingga dia digelar *al-mujammi'* (الْمُجَمِّعُ = pemersatu).

Kata *quraisy* hanya disebutkan sekali di dalam Al-Qur'an yaitu di dalam QS. Quraisy [106]: 1 yang artinya: *"Karena kebiasaan orang-orang Arab Quraisy"*. Kata *quraisy* di dalam ayat ini menunjukkan pada kabilah Quraisy, yaitu kabilah Nabi Muhammad saw. Sekalipun kata *quraisy* tersebut hanya menunjukkan kabilah tersebut, makna-makna yang lain yang tidak disebutkan tidak bisa diabaikan, karena ada kaitannnya dengan rangkaian ayat-ayat sesudahnya.

Rangkaian ayat-ayat tersebut menjelaskan kebiasaan orang-orang Quraisy yang biasa mengadakan perjalanan terutama untuk berdagang ke negeri Syam pada musim panas dan ke negeri Yaman pada musim dingin. Di dalam perjalanan itu, mereka mendapat keamanan dari penguasa-penguasa dari negeri-negeri yang mereka lalui. Ini adalah nikmat yang amat besar dari Tuhan kepada mereka. Oleh karena itu, sewajarnyalah mereka menyembah Allah yang telah memberikan nikmat itu kepada mereka. Dan ini merupakan isi pokok kandungan ayat-ayat yang terdapat di dalam surah ini. Oleh karena surah ini menjelaskan tentang penghidupan orang-orang Quraisy, bahkan disebutkan di dalam ayat pertama, maka surah ini juga disebut dengan QS. *Quraisy*. Hanya saja, ada di antara ulama yang berpendapat bahwa surah *Quraisy* ini adalah kelanjutan dari QS. Al-Fîl sehingga ia menganggapnya satu surah. ❖ *Nasaruddin Umar* ❖

QURRAH (قُرَّة)

Kata *qurrah* (قُرَّة) adalah bentuk *mashdar* (*verbal noun*) dari kata *qarra* (قَرَّ) yang merupakan kata kerja untuk waktu lampau *fi'l mâdhî* (فِعْل مَاضِ), sedangkan bentuk kata kerja untuk waktu sekarang dan akan datang *fi'l mudhâri'* (فِعْل مُضَارِع) adalah *yaqirru, yaqarru,* atau *yaqurru* (يَقِرُّ و يَقَرُّ و يَقُرُّ) dengan sembilan macam bentuk *mashdar,* yaitu *qarran* (قَرًّا), *qurratan* (قُرَّةً), *qarratan* (قَرَّةً), *qarûran* (قَرُوْرًا), *qarûratan* (قَرُوْرَةً), *qârîran* (قَرِيْرًا), *qarâran* (قَرَارًا), *taqrâran* (تَقْرَارًا), *taqirratan* (تَقِرَّةً). Kata *qurrah* dan kata lain yang seasal dengan itu di dalam Al-Qur'an disebut 38 kali. Sepuluh kali di dalam bentuk kata karja (*fi'l*) dan 28 kali di dalam bentuk kata benda (*ism*).

Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani di dalam *Mu'jam*-nya, arti umum dari *al-qarr* (اَلْقَرُّ), *al-qurr* (اَلْقُرُّ), dan *al-qurrah* (اَلْقُرَّةُ) ialah *al-bard* (اَلْبَرْدُ) yakni 'dingin', 'sejuk', dan 'tenang'. Sesuatu yang dingin atau sejuk biasanya tenang/mantap atau konstan, sedangkan sesuatu yang panas biasanya tidak tenang, tidak mantap atau labil. Pengarang *Maqâyîsul-Lughah* menyebutkan bahwa makna asal dari kata *al-qarr* (اَلْقَرُّ), *al-qurr* (اَلْقُرُّ), dan *al-qurrah* (اَلْقُرَّةُ) ialah *al-bard wat-tamakkun* (اَلْبَرْدُ وَ التَّمَكُّنُ = dingin dan mantap). Kata *iqrâr* (إِقْرَار) mengandung arti *itsbâtusy-syai'* (إِثْبَاتُ الشَّيْءِ = menetapkan sesuatu) atau lawan dari *al-inkâr* (الإِنْكَار = mengingkari) dan *al-juhûd* (اَلْجُحُوْد = menentang atau tidak mengakui).

Di dalam penggunaan, arti kata tersebut sedikit bergeser dari arti asalnya, sesuai dengan konteks pembicaraan. Meskipun demikian, tetap masih ada kaitan dengan arti aslinya. Al-Qur'an, ketika menampilkan kata tersebut, menunjuk berbagai makna.

Di dalam QS. Al-Furqân [25]: 74 ditemukan kata *qurrah* dan kata turunannya yang dikaitkan dengan kata *'ain* (عَيْن) atau *a'yun* (أَعْيُن = jamak dari *'ain*) yang digunakan untuk menyatakan kebahagiaan dan ketenangan jiwa sebagai lawan dari kata *huzn* (حُزْن) yang berarti 'duka cita' atau 'sedih', seperti *rabbanâ hab lanâ min azwâjinâ wa dzurriyâtinâ qurrata a'yunin* (رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ = Ya, Tuhan kami, anugerahkanlah kepada kami istri kami dan keturunan kami sebagai pemantap, penyenang, atau penenang hati kami).

Keterkaitan di antara makna asli dengan makna turunannya adalah (1) orang yang dianugerahi istri atau suami dan anak keturunan yang baik akan merasa tenang jiwanya, *sukûnun-nafs* (سُكُوْن النَّفْسِ), (2) orang yang bahagia biasanya matanya sejuk dan tenang. Matanya sejuk karena ada air matanya. Air mata kebahagiaan adalah air mata yang sejuk, *al-bard yaqtadhis-sukûn* (اَلْبَرْدُ يَقْتَضِى السُّكُوْن = maksudnya sesuatu yang dingin biasanya menunjukkan ketenangan), sedangkan air mata kesedihan adalah air mata yang terasa panas, *al-hâr yaqtadhil-harakah* (اَلْحَارُّ يَقْتَضِى الْحَرَكَة = maksudnya sesuatu yang panas menghendaki gerak atau gejolak). Oleh karena itu, dapat dimengerti bahwa jika seseorang menangis karena sedih maka biasanya matanya akan bengkak, sedangkan bila ia menangis karena gembira maka matanya tidak mengalami kebengkakan.

Kata *aqrartum* (أَقْرَرْتُمْ) dan *aqrarnâ* (أَقْرَرْنَا), turunan dari kata *qurrah* dan *iqrâr,* di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 81, digunakan untuk menunjuk kepada arti 'mantap', 'tidak mudah tergoda sehingga untuk menyatakan iman, pengakuan, dan/atau janji digunakan istilah *iqrâr* (Indonesia: ikrar) yang menunjuk kepada keteguhan, kesungguhan, dan kemantapan jiwa serta tidak gampang tergoyah sekalipun berbenturan dengan situasi dan kondisi yang relatif memaksa.

Di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 33, kata *qarna* berarti 'tinggal' atau 'diam di rumah' bagi istri-istri Nabi; *wa qarna fi buyûtikunna* (وَقَرْنَ فِى بُيُوْتِكُنَّ = dan hendaklah kamu tetap di rumahmu). Untuk itu Allah memilih kata *qarna* (kata seru untuk perempuan), bukan *uskunna* (اُسْكُنَّ = berdiam atau tinggallah). Dari pemilihan kata ini dapat dipahami bahwa Allah menghendaki agar para istri Nabi dengan keteguhan hati dan tidak mudah tergoda tidak keluar dari rumah mereka, kecuali untuk keperluan tertentu yang dibenarkan oleh syara'. Akan tetapi, menurut suatu pendapat sebagaimana dikutip oleh Mir

Mustansir di dalam bukunya *Dictionary of Quranic Terms and Concepts, qarna* berasal dari *waqara* yang berarti sungguh-sungguh atau hormat. Dengan demikian, Ayat 33 QS. Al-Ahzâb [33] mengandung maksud bahwa tinggalnya istri-istri Nabi di rumah mereka itu hendaklah disertai dengan rasa sungguh-sungguh dan sikap hormat *(staying with respected manner)*. Kata ini juga dapat berarti 'berat' karena yang berat itu 'mantap', sehingga ayat tersebut dapat berarti perintah untuk menitikberatkan aktivitas di dalam urusan rumah tangga. ❖ *Cholidi* ❖

QURÛN (قُرُوْن)

Kata *qurûn* adalah bentuk jamak dari kata *qarn* (قَرْن). Kata *qarn* sendiri merupakan bentuk *mashdar* dari kata kerja dasar, *qarana* (قَرَنَ). Di dalam Al-Qur'an, kata *qurûn* terulang sebanyak 13 kali dan kata *qarn* tujuh kali. Kata ini tersusun dari huruf-huruf *qâf, râ', dan nûn* (ن – ر – ق).

Secara bahasa, kata *qurûn* pada dasarnya mengandung arti 'menghimpun' atau 'menghubungkan sesuatu terhadap sesuatu yang lain'. Berdasarkan pada arti inilah sehingga ada ulama—seperti Al-Asy'ari—berpendapat bahwa lafal Al-Qur'an itu berasal dari kata *qarana* (قَرَنَ) karena ia (Al-Qur'an) menghimpun dari huruf-huruf, ayat-ayat, dan surah-surah, lalu menghubungkannya kepada yang lain sehingga menjadi satu mushaf kitab. Kata *qarn* yang merupakan bentuk *mufrad* dari kata *qurûn* adalah berasal dari kata *iqtirân* (اِقْتِرَان) yang berarti 'menyertai' atau 'mengiringi'. Teman yang menyertai atau mengiringi disebut oleh Al-Qur'an dengan nama *qarîn* (قَرِيْن). Hanya saja, umumnya teman yang dimaksudkan di dalam Al-Qur'an adalah teman setan (QS. An-Nisâ' [4]: 38, QS. Az-Zukhruf [43]: 36 dan 38). Tali yang diikatkan pada sesuatu dinamakan juga dengan *qarn*. Di dalam Al-Qur'an disebutkan kata *muqarranîn* (مُقَرَّنِيْن) yang berarti 'orang-orang yang diikat' (QS. Ibrâhim [14]: 49, QS. Al-Furqân [25]:13, dan QS. Shâd [38]: 38).

Qarn juga berarti 'tanduk', termasuk tanduk binatang atau apa saja yang meyerupai tanduk. Pengetian seperti ini juga dapat ditemukan di dalam teks-teks hadits Nabi saw.

Ibnu Katsir—mengutip sebagian pendapat mufasir—menyatakan bahwa kata *dzil-qarnain* (ذِي الْقَرْنَيْن) yang disebutkan di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 83 diartikan sebagai 'orang yang memunyai dua tanduk' karena di kepalanya terdapat dua sesuatu yang menyerupai tanduk. Namun, ulama lainnya menafsirkan bahwa tanduk itu sebagai simbol kekuatan dan kemampuannya menguasai dua kerajaan di dua ufuk, timur dan barat. Semua arti tersebut tidak lepas dan keluar dari makna asal dan dasarnya, yaitu 'menghubungkan antara satu dengan lainnya'. Teman yang menyertai atau mengiringi berarti terjadi hubungan antara satu orang dengan lainnya. Tali merupakan salah satu alat yang berfungsi untuk menghubungkan antara satu benda dengan lainnya. Demikian pula, tanduk—khususnya bagi binatang—merupakan salah satu alat kekuatan yang bisa menghubungkannya dengan sesuatu yang lain. *Qarn* atau *qurûn* juga mengandung arti 'generasi atau umat pada zaman-zaman tertentu'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *qurûn* (قُرُوْن) sebagai bentuk jamak dari bentuk *mufrad*nya, *qarn* (قَرْن) umumnya bermakna 'umat atau generasi di dalam konteks zaman umat terdahulu yang banyak mendapat kebinasaan dan kehancuran akibat ulah mereka yang menentang ajaran yang dibawa dan disampaikan oleh para Rasul yang diutus Allah kepada mereka'. Dari makna ini mengalami perkembangan sehingga kata *qurûn* lebih populer diartikan sebagai 'masa' atau 'waktu', khususnya pada arti 'abad'. Satu *qurûn* berarti 'satu abad', yaitu 100 tahun. Hal ini dipahami dari hadits Nabi saw., *Annahû masaha ra'sa ghulâmin wa qâla 'isy qarnan fa'âsya mi'ah sanah* (أَنَّه مَسَحَ رَأْسَ غُلَامٍ وَ قَالَ عِشْ قَرْنًا فَعَاشَ مِائَةَ سَنَة = Bahwa Nabi saw. mengusap kepala seorang bocah dan beliau mengucapkan, hiduplah satu *qarn* (abad). Maka, ternyata bocah itu hidup selama seratus tahun). Suatu umat atau generasi tidak dapat dilepaskan dari keterkaitan oleh waktu karena ia memang dibatasi oleh waktu itu

Quwwah

sendiri. Boleh jadi, interval waktu satu generasi atau umat dibatasi oleh satu abad, yaitu 100 tahun. Artinya, satu generasi dihitung berdasarkan setiap satu abad. Hal ini cukup beralasan dan dipandang relevan dengan hadits Nabi saw.,

إِنَّ اللهَ يَبْعَثُ لِهٰذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِيْنَهَا

(Innallâha yab'atsu li hâdzihîl ummah 'alâ ra'si kulli mi'ati sanatin man yujaddidu lahâ dînahâ).
"Sesungguhnya Allah senantiasa akan membangkitkan untuk umat ini pada setiap seratus tahun (satu abad) orang yang akan memperbarui agamanya." (HR. Abu Daud). ❖ *Wajidi* ❖

QUWWAH (قُوَّة)

Kata *quwwah* (قُوَّة) berasal dari *qawiya – yaqwâ – quwwah* (قَوِيَ – يَقْوَى – قُوَّةً). Kata itu di dalam berbagai bentuknya, baik di dalam bentuk *mufrad* (singular) maupun jamak, di dalam Al-Qur'an tersebut 42 kali yang tersebar di dalam 25 surah [16 *Makkiyah* dan 9 surah *Madaniyah*) dan 40 ayat.

Menurut Ibnu Faris, kata *quwwah* (قُوَّة) menunjukkan 'kekerasan', antonim dari kata *dha'f* (ضَعْف = lemah).

Al-Ashfahani menjelaskan bahwa kata *quwwah* (قُوَّة) kadang-kadang digunakan untuk arti 'kemampuan', seperti firman Allah di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 63, kadang-kadang digunakan untuk makna kesiapan yang ada di dalam sesuatu, seperti pada benih yang memiliki potensi untuk tumbuh menjadi pohon.

Beberapa bentuk kekuatan atau kesiapan yang terkandung di dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang memuat kata *quwwah*, antara lain 1) kekuatan tubuh (QS. Fushshilat [41]: 15), 2) kesiapan hati (QS. Maryam [19]: 12), 3) kekuatan pendukung dari luar (QS. Hûd [11]: 80), 4) kekuatan Tuhan (QS. Al-Anfâl [8]: 52).

Bentuk tunggal *nakirah* yang digunakan Al-Qur'an, seperti *dzî quwwah* (ذِي قُوَّة = yang memunyai kekuatan) (QS. At-Takwîr [81]: 20), menunjukkan bahwa kekuatan itu terbatas.

Di samping itu, Allah juga menggunakan *quwwah*, jamak di dalam bentuk *ma'rifah*, misalnya ayat yang berbunyi, *'Allamahû syadîdul-quwâ* (عَلَّمَه شَدِيْدُ الْقُوَى = diajarkan kepadanya oleh yang sangat kuat), mengandung arti jika diukur dengan alam ini dan dengan orang-orang yang mengajarinya, dia lebih banyak kekuatan dan lebih agung kekuasaannya.

Dari petunjuk Al-Qur'an diketahui bahwa orang-orang terdahulu lebih kuat fisiknya (QS. Ar-Rûm [30]: 9). Di dalam kaitan ini, Allah memberi peringatan kepada manusia. Kendatipun mereka memunyai kekuatan tubuh yang melebihi kekuatan manusia sesudahnya, mereka yang zalim, yang menentang Allah, tidak mampu melindungi diri mereka dari siksaan Allah.

Allah yang memberi kekuatan pada manusia; kekuatan yang dikaruniakan Allah pada manusia itu tidak langgeng. Itu dapat dilihat dari perubahan kondisi manusia itu sendiri. Pada mulanya manusia itu diciptakan Allah di dalam keadaan lemah, kemudian sedikit demi sedikit diberi kekuatan sehingga setelah dewasa manusia menjadi kuat, tetapi di kala usianya bertambah tua, kekuatan itu pun mulai surut; dia kembali lemah (QS. Ar-Rûm [30]: 54).

Sebaliknya, kekuatan Allah, di dalam kekuasaan-Nya sebagai pencipta dan pemberi kekuatan, melebihi semua kekuatan ciptaan-Nya. Kekuatan-Nya tidak akan berkurang dan tidak akan lenyap. Dengan kekuatan yang dimiliki-Nya, Allah akan menolong setiap orang yang membantu agama-Nya (QS. Al-Hajj [22]: 40) dan menyiksa siapa saja yang mendustakan Rasul-rasul-Nya (QS. Ghâfir [40]: 22).

Di dalam tafsirnya Ath-Thabarsi menjelaskan firman Allah di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 52, *innallâha qawiyyun syadîdul-'iqâb* (إِنَّ اللهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ = Sesungguhnya Allah Mahakuat lagi amat keras siksaan-Nya). Artinya Allah Mahakuasa, tidak ada seorang pun mampu menghalangi siksaan Allah terhadap orang yang telah ditentukan-Nya menjadi objek siksaan karena kekufuran dan kelaliman mereka sendiri. ❖ *Afraniati Affan* ❖

R

RÂ'INÂ (رَاعِنَا)

Râ'inâ (رَاعِنَا) adalah kalimat yang tersusun dari verba perintah *râ'i* (رَاعِ) yang berarti "perhatikanlah/peliharalah", dan pro nomina *nâ* (نَا) yang berarti "kami". Dengan demikian, kalimat itu berarti, *"Perhatikan/peliharalah kami!"* Dalam Al-Qur'an *râ'inâ* tersebut dua kali, yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 104 dan QS. An-Nisâ' [4]: 46.

Seperti dijelaskan dalam *Tafsir Al-Muntakhab* yang disusun oleh para pakar tafsir Mesir, ayat pertama berisi perintah kepada orang-orang yang beriman (para sahabat nabi) agar berhati-hati terhadap orang-orang Yahudi. Jangan sampai mereka mengatakan kepada Rasul, ketika beliau menyampaikan wahyu, *"Râ'inâ"* (peliharalah kami), dengan maksud agar Rasul memelihara mereka dan membaca wahyu itu dengan perlahan sehingga mereka dapat mengucapkan dan menghafalnya. Hal ini disebabkan karena orang-orang Yahudi yang jahat itu selalu berpura-pura mengikuti orang-orang yang beriman untuk mengucapkannya dan menghiasi perkataan mereka dengan kalimat ini. Hingga, lama-kelamaan, menjadi sesuai dengan kata-kata celaan yang ditujukan kepada Rasulullah untuk mengejeknya di antara kelompok mereka. Tetapi hendaknya menggunakan kata lain yang tidak dapat digunakan mereka untuk mengejek. Hendaknya mereka menggunakan kata, *"Unzhurnâ* (اُنْظُرْنَا)" (lihatlah kami), sambil mendengarkan dengan baik apa yang dibacakan Rasul. Sesungguhnya Allah telah menyimpan siksa yang pedih pada hari kiamat bagi orang-orang yang mengejek Rasul itu.

Sedang ayat kedua menjelaskan lebih jauh, tentang mengapa ungkapan, *"râ'inâ!"* dilarang untuk digunakan. Di antara orang-orang Yahudi ada sekelompok orang yang suka mengubah-ubah perkataan dari makna sebenarnya. Mereka berkata kepada Nabi mengenai diri mereka, "Kami mendengar ucapan dan kami melanggar perintah." Mereka juga berkata, "Dengarlah ucapan kami," dengan mengarahkan pembicaraan kepada beliau. Mereka mengatakan pula, *"wasma' ghaira musma'in"* (وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ = dengarlah, semoga kamu tidak mendengar apa-apa). Ungkapan ini dibuat begitu rupa sehingga seolah-olah mereka mengharapkan kebaikan kepada Nabi Muhammad saw. Padahal, sebenarnya, keburukanlah yang mereka harapkan menimpa Nabi.

Mereka pun mengucapkan, *"Râ'inâ"* (sudilah kiranya kamu memperhatikan kami) dengan cara memutar-mutar lidah. Mereka, dengan cara seperti itu, menginginkan orang lain menganggap maksudnya *"undzurnâ"* ("sudilah kiranya kamu memperhatikan kami") karena dengan memutar-mutar lidah ketika menyebut *"râ'inâ"*, seolah-olah mereka memang meminta agar diperhatikan. Padahal, sebenarnya, mereka tengah mencela agama dengan mencela Nabi saw., pembawa risalah, sebagai orang yang bodoh. (*"Ru'ûnah* [رُعُونَة]": bentuk nomina abstrak [*mashdar*] dari verba [*fi'l*] *ra'ana* [ر ع ن] yang berarti 'kebodohan').

Jika saja mereka mau bersikap jujur dengan

mengatakan, *"Sami'nâ wa atha'nâ"* (سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا = kami dengar dan kami taati) sebagai pengganti tambahan *"Sami'nâ wa 'ashainâ"* (سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا = kami dengar dan kami langgar), dan mengatakan *"isma'"* tanpa tambahan *"ghaira musma'in"*, serta mengganti ucapan *"râ'inâ"* dengan *"unzhurnâ"*, tentulah itu lebih baik dan lebih bijaksana bagi mereka. Akan tetapi begitulah kenyataannya, Allah menjauhkan mereka dari rahmat-Nya disebabkan oleh kemungkaran yang mereka lakukan. Hanya sedikit dari mereka yang memenuhi ajakan Rasul untuk beriman. Demikian, *wa Allâhu A'lam.*

❖ *Muchlis M. Hanafi & Salim Rusydi Cahyono* ❖

RA'Y (رَأْى)

Kata *ra'y* adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja *ra'â – yarâ – ra'yan wa ru'yatan* (رَأَى – يَرَى – رَأْيًا وَ رُؤْيَةً). Secara etimologis, kata yang berakar dengan huruf *râ'* (رَاء), *hamzah* (هَمْزَة), dan *yâ'* (يَاء) ini bermakna 'memerhatikan' atau 'memandang dengan mata atau pikiran'. Sebagian pakar ada yang mengartikan kata *ra'â* (رَأَى) dengan 'memperhatikan dengan mata, meyakini dengan akal, dan memerhatikan dengan pandangan hati'. Sebagian lainnya memberi makna untuk kata *ra'â* dengan 'melihat, baik dengan mata kepala maupun dengan mata hati'. Dari makna-makna ini maka kata *ra'y* (رَأْى) mengandung arti 'pandangan' atau 'pendapat' dan juga 'mimpi'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *ra'y* (رَأْى) dengan berbagai pola katanya ditemukan sebanyak 328 kali. Kata *ra'ya/ra'yi* (رَأْى) yang berdiri sendiri dalam satu redaksi terulang hanya dua kali, yakni pada QS. Âli 'Imrân [3]: 13 dan QS. Hûd [11]:27.

Kata *ra'ya* pada QS. Âli 'Imrân [3]: 13 digunakan dalam arti 'melihat dengan mata kepala'. Al-Maraghi menjelaskan bahwa makna *mitslaihim ra'yal-'aini* (مِثْلَيْهِمْ رَأْىَ الْعَيْنِ) adalah bahwa kaum musyrikin—pada Perang Badr—melihat jumlah kaum Muslim seolah-olah dua kali lipat jumlah tentara mereka sendiri. Serdadu musyrikin melihat kurang lebih 200.000 orang serdadu Muslim, padahal sesungguhnya hanya 300 orang lebih. Lanjut mufasir ini, Allah sengaja memperlihatkan kepada kaum musyrikin—sekalipun bilangan kaum Muslim sedikit—menjadi dua kali lipat dari jumlah mereka, agar mereka merasa takut dan menjadi kecut dalam menghadapi serdadu kaum Muslim. Hal itu semata-mata merupakan pertolongan Allah terhadap kaum Muslim, sebagaimana Allah membantu mereka dengan mengutus para malaikat, sesudah Allah mengembalikan jumlah serdadu kaum Muslim semula, agar kaum musyrikin berani menghadapi mereka. Allah memperkuat dengan pertolongan-Nya terhadap orang-orang yang dikehendaki-Nya, seperti memperkuat Ahlul Badr dengan memperbanyak jumlah mereka dalam *ra'yal-'aini* (رَأْىَ الْعَيْنِ = penglihatan atau pandangan mata) kaum kafir.

Penggunaan kata *ar-ra'yi* (اَلرَّأْيِ) pada QS. Hûd [11]: 27, adalah dalam konteks pembicaraan tentang kisah Nabi Nuh as. dan kaumnya yang kafir. Di sini dinyatakan bahwa para pemimpin yang kafir dari kaum Musa tidak melihat Musa kecuali sebagai seorang manusia biasa. Mereka tidak melihat orang-orang yang mengikuti Musa kecuali yang hina dina di antara mereka yang lekas percaya saja. Mereka juga tidak melihat Musa memiliki kelebihan apa pun, bahkan mereka yakin bahwa Musa adalah (termasuk) orang-orang yang dusta.

Kata *ri'yan* (رِءْيًا) pada QS. Maryam [19]: 74—yang merupakan satu-satunya di dalam Al-Qur'an—juga menunjukkan makna 'penglihatan atau pandangan mata kepala'. Sebagian mufasir mengartikan kata *ri'yan* dengan 'pemandangan', yakni pemandangan yang menyedapkan dan bagus. Jadi, tafsir ayat ini adalah berapa banyak umat di antara para pendusta yang telah Allah binasakan karena kekafiran mereka, seperti kaum 'Ad dan Tsamud; padahal, mereka lebih baik dibanding kaum kafir pada masa Rasulullah saw. dalam hal harta, perkakas rumah tangga, dan pemandangan keindahan serta kemewahannya.

Pada sisi lain, kata *ar-ru'yâ* (اَلرُّؤْيَا)—yang terulang empat kali—digunakan dalam arti 'mimpi', misalnya pada QS. Yûsuf [12]: 43. Ayat

ini menyangkut tabir Nabi Yusuf as. tentang mimpi raja. Ibnu Katsir menulis bahwa karena mimpi raja Mesir—sesuai dengan takdir Allah swt.—telah menjadi sebab keluarnya Nabi Yusuf dari penjara secara terhormat. Raja Mesir yang dirisaukan oleh mimpinya berkeinginan keras untuk mengetahui tabirnya sehingga ia mengumpulkan semua pembesar negara dan para penasihat kerajaan, sekaligus mengharapkan agar memberikan kepadanya tabir mimpi yang menggelisahkan itu, namun mereka berpendapat bahwa mimpi raja itu adalah mimpi kosong belaka yang tidak mengandung suatu arti atau akibat apa pun yang patut dipikirkan; dalam arti, mereka tidak dapat menakwilkan mimpi raja. Akan tetapi, Nabi Yusuf—yang ketika itu berada dalam penjara—ternyata mampu menakbirkan mimpi sang raja.

Penggunaan kata *ra'â* (رَءَا)—yang terulang 13 kali di dalam Al-Qur'an—juga dalam arti 'melihat dengan mata'. Hal ini terlihat secara berturut-turut pada QS. Al-An'âm [6]: 76, 77, dan 78. Ketiga ayat ini menyangkut cara Nabi Ibrahim as. memimpin kaumnya kepada agama tauhid, agar meninggalkan penyembahan terhadap bintang, bulan, atau matahari, karena setelah terlihat dengan mata kesemuanya lalu tenggelam atau terbenam.

Kata *'ra'aita/ra'aitu* (رَأَيْتَ) diartikan juga sebagai 'melihat dengan mata', misalnya dalam QS. An-Nisâ' [4]: 61. Dalam kaitan ini, patut dikemukakan bahwa sepuluh kali di antara 18 kali kata *ra'aita/ra'aitu* (رَأَيْتَ) ditulis dengan *ara'aita* (أَرَأَيْتَ), yakni didahului oleh huruf *"hamzah"* (هَمْزَة) yang dibaca "a" (أ). Huruf ini berfungsi sebagai pertanyaan sehingga mayoritas mufasir memahami kata *ara'aita* dengan arti 'tahukah kamu?'. Pakar tafsir kontemporer, M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa pertanyaan yang diajukan Allah ini bukannya bertujuan memperoleh jawaban karena Allah Maha Mengetahui. Pertanyaan semacam ini dimaksudkan untuk menggugah hati dan pikiran mitra bicara, agar memperhatikan kandungan pembicaraan berikut.

Demikian pula, kata *tara* (تَرَى)—yang berjumlah 31 kali—kesemuanya diawali oleh kata *"alam"* (أَلَمْ), yang juga mengandung suatu pertanyaan sehingga kata *alam tara* (أَلَمْ تَرَ), berarti 'tidakkah kamu perhatikan?'. Pertanyaan semacam ini pun bukan dimaksudkan untuk meminta informasi, mengingat Allah Maha Mengetahui, melainkan bertujuan untuk menarik perhatian pendengarnya, menyangkut suatu hal yang menarik—untuk enggan berkata—aneh dan ajaib. Yang disampaikan itu misalnya, adalah sesuatu menyangkut perbuatan Tuhan, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Fajr [89]: 6 dan QS. Al-Fîl [105]: 1.

Dalam pada itu, kata *tarâ* (تَرَى)—yang berulang 36 kali—terkadang digunakan dalam arti 'melihat dengan mata' dan terkadang pula dengan makna 'pandangan atau pendapat'. Untuk yang pertama, misalnya firman Allah pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 80. Ayat ini berbicara tentang sebab-sebab kutukan Allah terhadap orang-orang Yahudi. Adapun yang kedua, disebutkan dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 102. Ayat ini berbicara tentang kisah Nabi Ibrahim as. dan penyembelihan putranya, Ismail as.

Jadi, kata *ra'ya* (رَءْيًا) dengan berbagai bentuknya di dalam Al-Qur'an dipahami dengan makna 'melihat atau memandang dengan mata', 'mimpi', dan juga 'pandangan atau pendapat'. Di samping itu, perkembangan dari akar kata tersebut dapat berubah makna menjadi 'tahukah kamu' ketika mendapat awalan huruf *hamzah* (هَمْزَة), yang dibaca dengan *ara'aita* (أَرَأَيْتَ) dan makna 'tidakkah kamu perhatikan' ketika menerima awalan kata *"alam"* (أَلَمْ), sehingga menjadi *alam tara* (أَلَمْ تَرَ). Kedua makna terakhir merupakan pertanyaan yang tidak membutuhkan jawaban, tetapi hanya untuk menggugah hati dan pikiran mitra bicara atau meminta perhatian terhadap hal-hal yang menarik, aneh, dan atau ajaib. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

RABBÂNIYYÎN (رَبَّانِيِّيْنَ)

Kata *rabbâniyyîn* (رَبَّانِيِّيْنَ) dan *rabbâniyyûn* (رَبَّانِيُّوْنَ) adalah bentuk jamak dari *rabbâniy* (رَبَّانِيّ). Kata

ini dengan berbagai turunannya berasal dari kata *rabb* (رَبّ) yang secara etimologis berarti 'pemelihara, pendidik, pengasuh, pengatur, yang menumbuhkan'. Kata *rabb* biasa dipakai sebagai salah satu nama Tuhan karena Tuhanlah yang secara hakiki menjadi pemelihara, pendidik, pengasuh, pengatur, dan yang menumbuhkan makhluk-Nya. Oleh sebab itu, kata tersebut biasa diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan kata 'Tuhan'.

Kata *rabbâniy* di-*nisbah*-kan kepada *Rabb* (Tuhan), maksudnya ialah orang yang berusaha meneladani sifat-sifat Tuhan dalam kedudukannya sebagai hamba yang taat kepada-Nya.

Kata *rabbâniyyîn* (رَبَّانِيِّيْنَ) dan *rabbâniyyûn* (رَبَّانِيُّوْن) di dalam Al-Qur'an disebut 3 kali, yaitu dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 79 serta QS. Al-Mâ'idah [5]: 44 dan 63. Ketiganya berbicara tentang orang-orang Yahudi, yakni 'para pembesar dan para cendekiawannya yang berbakti kepada kehidupan masyarakat'. Kata tersebut biasa dihubungkan dengan kata *aḥbâr* (أَحْبَار), yaitu 'para ahli agama dari kalangan mereka (Yahudi)'. Ada juga yang mengartikan kata *rabbâniy* dengan 'orang yang ahli tentang kandungan kitab Injil'.

Di samping pendapat di atas, Ath-Thabarsi (w. 584 H.), mengemukakan lima pendapat tentang pengertian *rabbâniy*, yaitu (1) para ahli di bidang hukum agama (*fuqahâ'* [فُقَهَاء]); (2) ahli agama sekaligus ahli hikmah; (3) ahli hikmah yang bertakwa kepada Tuhan; (4) orang yang banyak memikirkan kemaslahatan masyarakat; dan (5) orang yang mengajar masyarakat.

Pendapat yang mengaitkan kata ini dengan pengetahuan agama dan pengabdian kepada masyarakat sejalan dengan firman Allah dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 79,

كُونُوا رَبَّنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ

(Kûnû rabbâniyyîna bimâ kuntum tu'allimûnal-kitâba wa bimâ kuntum tadrusûn).

Hendaklah kamu menjadi orang-orang yang rabbâniy *karena kamu selalu mengajarkan Al-Kitab dan disebabkan kamu tetap mempelajarinya).* ❖ *Yunasril Ali* ❖

RABIHAT (رَبِحَت)

Kata *rabihat* merupakan *al-fi'l al-mâdhî* (الفِعْلُ المَاضِي = kata kerja lampau) dari kata *ribḥ* dan huruf ت dalam kata tersebut adalah *at-tâ'ut-ta'nîts* (تَاءُ التَّأْنِيْثِ) yang menunjukkan bahwa kata *rabihat* itu *mu'annats* (مُؤَنَّث = berjenis perempuan). Kata *ribḥ* sendiri berasal dari akar kata *rabiḥa – yarbaḥu – ribḥan* (رَبِحَ – يَرْبَحُ – رِبْحًا). Ibnu Faris dalam bukunya, *Mu'jamu Maqâyisil-Lughah* menegaskan kata *ribḥ* terdiri dari tiga huruf, yaitu: الراء (ر) و الباء (ب) و الحاء (ح) yang menunjukkan kepada makna: (1) *'az-ziyâdah'* (الزِّيَادَة = tambahan); (2) *'ar-ribḥ*(الرِّبْح = keuntungan); atau [3] *'al-fadhl'* (الفَضْل = kelebihan/keutamaan) dalam perdagangan.

Istilah *ribḥ* selalu dikaitkan dengan istilah jual beli atau perdagangan. Kebiasaan orang Arab, menurut Ibnu Mukarram dalam *Lisânul-'Arâb*, bila seseorang memasuki atau menekuni dunia perdagangan ia akan menjadi orang yang mendapatkan keuntungan atau menjadi dermawan. Bila perdagangannya beruntung berarti ia memperoleh keuntungan dari perdagangannya, demikian sebaliknya bila ia merugi dalam perdagangannya maka ia menjadi orang yang merugi.

Di dalam Al-Qur'an, kata *rabihat* (رَبِحَت) disebutkan hanya satu kali, yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 16. Kata tersebut didahului oleh *ḥarfun-nâfi* (حَرْفُ النَّفْي) yang mengandung arti berlawanan dengan kata *ribḥ*, yakni *khusr* (خُسْر) yang berarti 'kerugian'.

Ribḥ berbeda dengan *ribâ'* (الرِّبَاء) (tidak semuanya), sebab *ribḥ*, dalam pandangan Ibnu Jarir, didapatkan melalui usaha yang sah dan halal sedangkan *ribâ'* diperoleh dengan jalan yang bertentangan dengan syariat. Walaupun keduanya memunyai makna asal yang sama, 'kelebihan', namun *riba'* yang telah diharamkan oleh Allah di dalam Al-Qur'an dan dalam praktik yang terjadi pada masa Rasulullah saw. adalah kelebihan yang dipungut bersama jumlah uang, pungutan yang mengandung penganiayaan dan penindasan, bukan sekadar kelebihan atau penambahan dari jumlah uang. Jadi, kelebihan

yang terdapat dalam *ribh* tidak mengandung unsur pemerasan atau penganiayaan, misalnya kelebihan yang terdapat dalam jual beli yang didasarkan atas keridhaan atau suka sama suka (QS. An-Nisâ' [4]: 29).

QS. Al-Baqarah [2]: 16 itu menjelaskan tentang 'kerugian', *mâ rabihat* (مَا رَبِحَت) yang dialami oleh orang-orang yang melakukan jual beli, yaitu membeli kesesatan dengan petunjuk, *isytarawudh-dhâlâlah bil-hudâ* (اِشْتَرَوُا الضَّلاَلَةَ بِالهُدَى). Para ulama menafsirkan *klausa, famâ rabihat tijâratuhum* (فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ) dengan penafsiran yang beragam sesuai dengan perspektifnya masing-masing. As-Suddi menafsirkan bahwa yang dimaksudkan dalam *klausa* tersebut adalah orang-orang yang mengambil kesesatan dan meninggalkan petunjuk dari Allah swt., sedangkan menurut Qatadah, orang-orang yang lebih cinta pada kesesatan daripada kecintaannya kepada petunjuk Allah swt. Ibnu Abbas menafsirkan bahwa yang dimaksud adalah orang-orang yang membeli kesesatan dengan petunjuk. Ada pula yang menafsirkan, orang-orang yang menghargai petunjuk seharga dengan kesesatan, baik mereka yang belum beriman atau yang telah beriman, yaitu dengan meninggalkan keimanannya, kembali kepada kekafiran.

Sebagai akibat dari sikap semacam itu, menurut Ibnu Jarir, Allah benar-benar memandang mereka telah keluar dari petunjuk menuju kesesatan atau dari keamanan kepada ketakutan atau dari sunnah kepada bid'ah.

Menurut Abu Ja'far bahwa yang dimaksud dengan orang-orang yang rugi dalam ayat tersebut adalah kaum munafik yang membeli kesesatan dengan petunjuk. Sebab praktik perdagangan yang mereka lakukan tidak seimbang dan menguntungkan mereka. Keuntungan perdagangan menurutnya adalah pertukaran terhadap apa yang menjadi milik seseorang dengan suatu barang yang lebih baik atau lebih tinggi harganya dari barang yang dijualnya. Apabila pertukaran itu tidak seharga atau tidak lebih baik dengan barang yang dijualnya, maka ia rugi.

Antara *famâ rabihat* (فَمَا رَبِحَت) dengan *klausa, wamâ kânû muhtadîn* (وَمَا كَانُوْا مُهْتَدِيْنَ) merupakan suatu ungkapan yang menunjukkan ekses atau akibat kedua dari dari sikap orang-orang yang membeli kesesatan dengan petunjuk, atau mengambil kesesatan dan meninggalkan petunjuk. Di samping mereka termasuk orang-orang yang merugi, mereka juga tidak mendapat petunjuk dari Allah swt. akibat perbuatannya.

Petunjuk (هدى) dari Allah swt. tidak mungkin didapatkan oleh seseorang tanpa adanya sikap ketaatan dan kepatuhan terhadap apa yang telah digariskan oleh Allah melalui Rasul-Nya, yaitu dengan menjalankan segala apa yang diperintahkan-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya. ❖ *Muslimin H. Kara* ❖

RABWAH (رَبْوَة)

Kata *rabwah* berasal dari akar kata *r-b-w* (ر ب و). Dari sana ditemukan beberapa kata jadian yang seakar, di antaranya (1) kata kerja *rabâ – yarbû* (رَبَا–يَرْبُوْ) yang berarti 'bertambah', 'tumbuh', dan 'meninggi'; (2) kata *ar-râbiyah* (الرَّابِيَة) berarti 'tambahan', seperti kata *akhdzah râbiyah,* yakni 'hukuman yang ditambah'; (3) kata *ar-rabw* (الرَّبْوُ) berarti 'nafas yang tinggi', atau 'asma'; dan (4) kata *ar-ribâ* (الرِّبَا), yakni 'riba', karena adanya tambahan yang diambil dari jumlah pokok. Kata *rabwah* (رَبْوَة) sendiri berarti 'dataran tinggi'.

Ada beberapa macam bacaan (*qirâ'ah*) untuk kata *rabwah* (رَبْوَة) tersebut: dibaca *rubwah* (رُبْوَة) menurut bacaan penduduk Madinah, Hijaz, dan Iraq. Dibaca *rabwah* (رَبْوَة) menurut bacaan penduduk Syam dan Kufah. Sementara itu, menurut Ibnu Abbas, dibaca *ribwah* (رِبْوَة), dan ada juga yang membacanya *rabâwah* (رَبَاوَة) atau *ribâwah* (رِبَاوَة).

Pada QS. Al-Baqarah [2]: 265 dikemukakan suatu perumpamaan bagi orang-orang yang menafkahkan harta mengharap keridhaan Tuhan, yang berbunyi,

وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۭ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ

Rabwah

(Matsalul-ladzîna yunfiqûna amwâlahum ibtighâ'a mardhâtillâh wa tatsbîtan min anfusihim ka matsali jannatin bi rabwah ashâbahâ wâbil fa âtat ukulahâ dhi'faini fa in lam yushibhâ wâbilun fa thall).
"Perumpamaan orang-orng yang menafkahkan hartanya demi mencari ridha Allah dan demi untuk memperoleh keteguhan jiwa mereka, adalah seperti sebuah kebun yang terletak di dataran tinggi yang terkena hujan lebat, maka kebun itu menghasilkan buah-buahan dua kali lipat. Jika hujan lebat tidak mengenainya maka hujan gerimis (pun memadai)."

Dikemukakan dalam *Tafsîr Ar-Râzî* bahwa menurut para mufasir, jika kebun itu berada di dataran tinggi maka hasil tanamannya menjadi lebih baik dan lebih banyak. Hal itu karena fungsi matahari dan angin menjadi optimal. Berbeda dengan yang berada di dataran rendah, tidak banyak terkena matahari maka hasilnya pun tidak sebaik dan sebanyak yang tersebut di atas.

Sementara itu, Ar-Razi sendiri berpendapat beda dari yang disebut di atas. Menurutnya, jika kebun berada di dataran tinggi di atas permukaan air sungai maka sungai tidak dapat mengalirinya, di samping ia banyak diembus angin. Maka, hasil tanamannya tidak bagus. Jika kebun itu berada di jurang, akan terendam air dan tidak terembus angin; maka, hasil tanamannya pun tidak bagus. Oleh karena itu, menurutnya, kebun yang dapat membuahkan hasil yang bagus adalah yang berada di atas tanah datar yang bukan perbukitan dan bukan pula jurang. Dengan demikian, yang dimaksud dengan kata *rabwah* pada ayat tersebut bukanlah seperti dikatakan orang, melainkan merupakan tanah bebas yang jika tersiram hujan menjadi subur untuk tumbuh-tumbuhan. Jika demikian keadaan tanah itu maka pohon-pohonnya menjadi baik dan hasilnya pun baik.

Argumentasi Ar-Razi itu didasarkan pada firman Allah dalam QS. Al-Hajj [22]: 5,

وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ

(Wa tarâl-ardha hâmidatan fa idzâ anzalnâ 'alaihâl-mâ'a ihtazzat wa rabat wa anbatat min kulli zaujin bahîj).
"Dan kamu melihat bumi itu kering, maka jika Kami turunkan air di atasnya maka tanah itu hidup dan subur serta menumbuhkan berbagai macam tumbuh-tumbuhan yang indah."

Alasan kedua, perumpamaan sebagaimana tersebut pada ayat sebelumnya (QS. Al-Baqarah [2]: 264) bahwa orang yang menafkahkan hartanya dengan didasari perasaan *riyâ'* seperti sebuah batu licin (*shafwân*, صَفْوَان), yang di atasnya terdapat tanah atau debu. Ketika hujan turun membasahinya, tanah dan debu itu terkikis lenyap, sementara batu itu sendiri tidak menjadi subur dan tidak menumbuhkan. Dengan argumentasi itu, Ar-Razi menyatakan bahwa yang dimaksud dengan kata *rabwah* pada ayat tersebut adalah tanah datar yang subur, yang menjadikan tanaman subur.

Orang-orang yang berbuat demikian itu sama halnya dengan menipu diri sendiri, karena predikat yang disandangnya sebagai "pemberi infak" itu bukan sebenarnya, sebab infak itu harus dilakukan karena Allah semata. Oleh Rasyid Ridha orang-orang itu diumpamakan seperti seorang yang mengenakan seragam tentara; padahal, ia bukan seorang tentara.

Orang-orang yang berinfak dengan motivasi untuk memperoleh ridha Allah serta menyandarkan jiwanya kepada nilai iman dan ihsan, hatinya menjadi tenang karena tidak terdorong oleh nafsu dan bisikan setan kepada cinta harta. Sikap orang-orang sedemikian ini dikukuhkan oleh firman Allah dalam QS. Al-Hujurât [49]: 15. Menurut Rasyid Ridha, karena orang-orang yang berinfak itu mengharap ridha Allah dan untuk memantapkan jiwanya serta melakukannya secara tulus, jiwanya menjadi tenang dan hatinya bersih, ibarat sebuah taman yang tanahnya baik dan ditumbuhi oleh pepohonan yang subur dan bermanfaat. Orang yang berbuat ikhlas itu, apabila mendapat kebaikan (rezeki) yang banyak, akan semakin banyak ia berinfak, sedangkan jika sedikit memperoleh rezeki, ia akan berinfak sesuai dengan kemampuannya.

Sementara itu, QS. Al-Mu'minûn [23]: 50,

selengkapnya berbunyi,

وَجَعَلْنَا ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥٓ ءَايَةً وَءَاوَيْنَٰهُمَآ إِلَىٰ رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ

(Wa ja'alnâ ibna Maryam wa ummahû âyatan wa âwainâhumâ ilâ rabwah dzâti qarârin wa ma'în).
"Dan Kami jadikan (Isa) putra Maryam dan ibunya, sebagai "sebuah tanda", dan Kami tempatkan mereka di suatu dataran tinggi yang memunyai banyak tanaman dan air yang mengalir."

Kalimat *Wa ja'alnâ 'bna Maryam wa ummahû âyatan* (وَجَعَلْنَا ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥٓ ءَايَةً) pada ayat tersebut menyatakan bahwa Isa dan Maryam adalah *"ayat Allâh"*, yakni sebagai salah satu bukti kekuasaan-Nya. Artinya, keberadaan keduanya itu merupakan suatu mukjizat yang menantang orang-orang yang tidak percaya kepada kekuasaan Allah.

Menurut Ar-Razi, beberapa keajaiban dimunculkan Allah pada diri Isa, yakni ia dilahirkan tanpa ayah, dapat berbicara sewaktu masih bayi, dan dengan kekuasaan-Nya ia dapat menyembuhkan orang yang buta sejak lahir dan orang yang berpenyakit kusta, serta dapat menghidupkan orang yang telah mati. Maryam mengalami suatu "keajaiban" karena ia dapat hamil tanpa melalui hubungan dengan seorang laki-laki. Pada ayat tersebut, kedua orang ini dinyatakan sebagai "suatu tanda", dengan kata *âyah* (آيَة) dan bukan *âyatain* (آيَتَيْن), karena persoalannya merupakan satu kesatuan, yakni adanya kelahiran Isa itu. Dengan demikian, mukjizat pada diri Nabi Isa tidaklah berdiri sendiri.

Adapun kalimat *Wa âwainâhumâ ilâ rabwah dzâti qarârin wa ma'în* (وَءَاوَيْنَٰهُمَآ إِلَىٰ رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ) mengatakan bahwa Allah menempatkan Isa dan ibunya di suatu tempat di dataran tinggi, yang subur ditumbuhi pepohonan yang rindang, dan dialiri air yang bersih. Meskipun para mufasir mengartikan kata *rabwah* di atas sebagai 'tempat yang tinggi' atau 'dataran tinggi', telah muncul beberapa penafsiran mengenai 'dataran tinggi' tersebut. Abu Hurairah mengartikannya 'Ramalah di Palestina". Ibnu Abbas, Ibnu Al-Musayyab, dan Ibnu Salam mengartikannya "Damaskus". Muqatil dan Dhahhak mengartikannya "Pedalaman Damaskus", Ka'ab dan Qatadah mengartikannya "Baitul-Maqdis", sedangkan Al-Kalbi dan Ibnu Zaid mengartikannya "Mesir".

Akan tetapi, karena kata *rabwah* itu diterangkan dengan *dzâti qarârin wa ma'în* (ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ), menurut Ibnu Katsir, yang mendekati kenyataan adalah riwayat yang dibawa oleh Al-'Aufa dari Ibnu Abbas, yang mengatakan bahwa kata *ma'în* pada ayat tersebut adalah "air yang mengalir" yaitu sungai yang disebutkan oleh Allah dalam firman-Nya dalam QS. Maryam [19]: 24, yang berbunyi, *"qad ja'ala Rabbuki tahtaki sariyyâ"* (قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا = Tuhanmu telah menjadikan anak sungai mengalir di bawahmu). Menurut Ibnu Abbas, sesungguhnya sungai tersebut tidak mengalir [kering], lalu dialirkan oleh Allah untuk Maryam. Entah di mana letak sungai itu secara pasti. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

RÂDHIYAH (رَاضِيَة)

Kata *râdhiyah* (رَاضِيَة) adalah *ism fâ'il* yang berbentuk *mu'annats* dari kata kerja *radhiya – yardhâ – ridhâ* (رَضِيَ – يَرْضَى – رِضًا); bentuk *mudzakkar*-nya adalah *râdhin* (رَاضٍ). Kata *râdhiyah* merupakan turunan dari akar kata yang tersusun dari huruf-huruf *râ, dhâl,* dan huruf *mu'tal* yang memunyai arti dasar 'restu', 'rela', antonim dari *sakhath* (سَخَط = murka). Makna ini dapat dilihat pada doa yang diajarkan Nabi yang sering dibaca ketika menunaikan *qiyamul-lail* pada bulan Ramadan:

اَللّٰهُمَّ إِنِّي أَعُوْذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ وَبِمُعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوْبَاتِكَ

(Allâhumma innî a'ûdzu biridhâka min sakhathika wa bimu'âfâtika min 'uqûbâtika ....).
Ya Allah, aku berlindung melalui ridha-Mu dari murka-Mu dan melalui pemeliharaan-Mu dari siksa-Mu....)

Dari makna itu kemudian berkembang makna lain sesuai dengan konteksnya, antara lain 'menerima' atau 'menyetujui' karena rela terhadap apa yang seharusnya terjadi; 'puas' karena rela atas terpenuhinya apa yang di-

Râdhiyah

inginkan; 'membenarkan' atau 'memandang baik' karena rela atas tindakan yang seyogyanya terjadi; dan 'senang' karena rela/restu atas keadaan yang terjadi.

Râdhiyah dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 73 kali dan *râdhiyah* sendiri terulang empat kali. Masing-masing terdapat pada QS. Al-Hâqqah [69]: 21, Al-Qâri'ah [101]: 7, Al-Ghâsyiyah [88]: 9, dan Al-Fajr [89]: 28.

Kata *râdhiyah* di dalam QS. Al-Hâqqah [69]: 21 dan QS. Al-Qâri'ah [101]: 7 berangkai dengan kata *'îsyah* (عِيْشَةٍ = kehidupan) menjadi *'îsyah râdhiyah* (عِيْشَةٍ رَاضِيَةٍ = kehidupan yang menyenangkan). Ulama berbeda pendapat tentang makna *râdhiyah* dalam ayat tersebut. Ada yang berpendapat bahwa meskipun bentuknya *ism fâ'il,* (bermakna yang), maknanya *ism maf'ûl, mardhiyah* (yang diridhai), yakni kehidupan yang menyenangkan orang yang menjalaninya. Ada pula yang berpendapat bahwa maknanya adalah kehidupan yang di dalamnya terdapat sesuatu yang menyenangkan, *dzûr-ridhâ.* Di dalam hadits Nabi diterangkan maksud *'îsyah râdhiyah,* yaitu hidup selamanya dan tidak pernah mati, sehat terus dan tidak pernah sakit, penuh kenikmatan dan tidak ada kesulitan, serta senatiasa muda dan tidak pernah mengalami ketuaan (HR. Bukhari Muslim). Kedua ayat ini berkaitan dengan orang-orang yang menerima catatan amal perbuatannya dengan tangan kanannya dan berat timbangan amal kebajikannya; mereka akan masuk surga dan merasakan kehidupan yang menyenangkan. Kata *râdhiyah* di dalam QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 9 juga berkaitan dengan Hari Kiamat ketika orang-orang yang berseri-seri wajahnya, gembira dengan amal perbuatan yang telah dilakukannya di dunia dan masuk ke dalam surga.

Adapun kata *râdhiyah* di dalam QS. Al-Fajr [89]: 28 berkaitan dengan jiwa-jiwa yang diseru Allah untuk kembali dengan penuh rasa senang. Ulama berbeda pendapat tentang tempat kembali mereka. Ada yang berpendapat bahwa yang dimaksud adalah tubuh atau jasad mereka. Ada pula yang berpendapat bahwa tempat kembali yang dimaksud adalah Allah, yaitu untuk menerima pahala atas perbuatan yang telah mereka lakukan.

Beberapa kata lain yang seakar dengan *râdhiyah* yang digunakan di dalam Al-Qur'an adalah dalam bentuk kata kerja lampau, *radhiya* (رَضِيَ = rela, senang) seperti di dalam QS. Al-Ma'idah [5]: 119, *irtadhâ* (اِرْتَضَى = yang diridhai) di dalam QS. Al-Nûr [24]: 55; kata kerja sekarang, *tardhâ* (تَرْضَى = mengaku rela, senang), seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 120, *tarâdhâ* (تَرَاضَى = saling merelakan) seperti di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 24; bentuk *mashdar, ridhwân* (رِضْوَان = ridha, restu) seperti di dalam QS. Ali 'Imrân [3]: 28, *mardhât* (مَرْضَاتِ = ridha, restu) di dalam Al-Baqarah [2]: 207; bentuk *sifatul musyabbahah, radhî* (رَضِيّ = yang ridha) di dalam QS. Maryam [19]: 6; bentuk *isim maf'ûl, mardhî* (مَرْضِيّ = yang diridhai) di dalam QS. Maryam [19]: 55.

Di dalam ayat lain disebutkan bahwa Allah ridha terhadap orang-orang yang beriman dan mereka pun ridha kepada-Nya (QS. Al-Ma'idah [5]: 119, At-Taubah [9]: 100, Al-Mujâdilah [58]: 22, dan Al-Bayyinah [98]: 8). Menurut Ibrahim Al-Anbari, penyusun *al-Mausû'atul Qur'âniyyah,* yang dimaksud dengan ridha hamba kepada Allah adalah tidak membenci apa yang terjadi pada dirinya sebagai konsekuensi dari keimanan kepada Allah dan menerima dengan rela segala apa yang diperintahkan kepadanya; ridha Allah kepada hamba-Nya adalah melihat hamba-Nya melaksanakan dengan baik perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. Pendapat ini tampaknya hanya didasarkan pada QS. At-Taubah [9]: 100. Pendapat tersebut sifatnya sangat umum; bila dikaitkan konteks penggunaannya di dalam Al-Qur'an, ridha Allah kepada hamba-Nya dan ridha hamba kepada Allah lebih banyak justru berkaitan dengan kehidupan di surga (QS. At-Taubah [9]: 100, Al-Mujâdilah [58]: 22, dan Al-Bayyinah [98]: 8). Artinya, Allah berkenan menerima hamba-Nya dengan memasukkan mereka ke dalam surga dan tidak akan murka lagi kepada mereka; orang-orang yang masuk

surga itu juga senang dan rela menerima balasan apa pun yang diberikan Allah kepada mereka. Di dalam hadits Nabi saw. disebutkan *"Kemudian Allah menyeru penghuni surga, Memohonlah kepada-Ku! Memohonlah kepada-Ku! Aku akan mengabulkannya. Mereka pun memohon agar diridhai dan Allah pun meridhai mereka"*. Di dalam hadits lain yang diriwayatkan Muslim, *"Ketika Allah menyeru mereka untuk memohon kepada-Nya, para penghuni surga bertanya, 'Adakah yang lebih baik dari apa yang telah kami dapatkan ini.' Allah menjawab bahwa ridha-Nyalah yang palilng tinggi nilainya."* (HR. Muslim).

Ridhwân yang merupakan bentuk *mashdar* dari kata *radhiya* yang berarti ridha yang banyak hanya digunakan sebagai milik Allah. Maksudnya, hanya Allahlah yang memunyai *ridhwân* (ridha yang banyak), seperti terdapat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 15 dan seterusnya. Keridhaan itu dapat terwujud di dalam dua hal, yaitu ridha atau rela menerima apa yang dilakukan orang lain dan rela menerima apa yang diberikan orang lain. Rela menerima apa yang dilakukan orang lain berarti menyetujui dan senang terhadap perbuatannya dan rela menerima apa yang diberikan orang lain berarti mensyukuri pemberiannya dan menaati perintahnya serta memenuhi segala keinginannya dengan senang. Hal ini dapat dipahami dari firman Allah *"radhiyallâhu 'anhum wa radhû 'anhu"* (رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ = Allah ridha kepada mereka dan mereka pun ridha terhadap Allah) (QS. At-Taubah [9]: 100, Al-Mujâdilah [58]: 22, Al-Bayyinah [98]: 8). Jika dikaitkan dengan Allah maka keridhaan Allah kepada hamba-Nya adalah jika mereka melakukan hal-hal yang disenangi Allah, yakni menjalankan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya serta menerima apa adanya perbuatan itu, khususnya dilihat dari kualitas dan kuantitasnya. Jika dikaitkan dengan keridhaan hamba kepada Allah, artinya rela menerima segala karunia yang diberikan Allah kepadanya, baik di dunia maupun di akhirat, serta rela menerima dan mematuhi segala apa yang diinginkan Allah kepadanya dengan ikhlas. ❖ *Zubair Ahmad* ❖

RA'FAH (رَأْفَة)

Kata *ra'fah* (رَأْفَة) terdiri dari huruf-huruf *râ', hamzah,* dan *fâ'*. Maknanya berkisar pada *kelemahalembutan* dan *kasih sayang*. Kata ini, menurut pakar bahasa Az-Zajjaj, dalam bukunya *Tafsir Asmâ' Al-Husnâ*, sama dengan *rahmah*, hanya saja menurutnya, apabila rahmah sedemikian besar, maka ia dinamai *ra'fah*, dan pelakunya *Ra'ûf* (رَؤُوف).

Mufasir Al-Biqa'i, ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 143 menjelaskan, bahwa *ra'fah* adalah rahmah yang dianugerahkan kepada yang menghubungkan diri dengan Allah melalui amal saleh, karena —tulisnya mengutip pendapat al-Harrali— *ra'fah* adalah *kasih sayang pengasih kepada siapa yang memiliki hubungan dengannya.*

Memahami *ra'fah* dalam pengertian di atas mengantar kita memahami larangan-Nya untuk tidak menghalangi jatuhnya sanksi terhadap pezina pria dan wanita yang memiliki hubungan dengan seseorang atas dasar *ra'fah*/belas kasihan, (وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ = *"Janganlah* ra'fah/*belas kasihan (karena adanya hubungan) kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah"* (QS. An-Nûr [24]: 2).

Terjalinnya hubungan terhadap yang dikasihi itu, dalam penggunaan kata *ra'fah*, membedakan kata ini dengan *rahmah* (رَحْمَة), karena rahmah digunakan untuk menggambarkan tercurahnya kasih, baik terhadap siapa yang memiliki hubungan dengan pengasih, maupun yang tidak memiliki hubungan dengannya.

Di sisi lain, *ra'fah* menggambarkan sekaligus menekankan melimpah ruahnya anugerah, karena yang ditekankan para sifat *ar-Ra'ûf* (الرَّؤُوف) adalah pelaku yang amat kasih, sehingga melimpah ruah kasihnya, sedang yang ditekankan pada *ar-Rahîm* (الرَّحِيم) adalah penerima dari besarnya kebutuhannya. Karena itu, *ra'fah* selalu melimpah ruah, bahkan melebihi kebutuhan, sedang *rahmah*, sesuai dengan kebutuhan. Ini berarti terhadap para pezina itu, rahmah harus tetap tercurah kepada mereka, dan yang dilarang hanya rahmah yang ber-

lebihan, sehingga sanksi hukum dibatalkan.

Ulama lain menambahkan bahwa *ra'fah* hampir tidak dicurahkan kepada objek yang tidak disenangi, berbeda dengan *rahmah*, yang dicurahkan kepada yang disenangi dan bisa juga kepada yang tidak disenangi karena adanya hikmah dan kemaslahatan. Karena itu *rahmah* Allah tertuju kepada yang kafir dan yang Mukmin, yang durhaka dan tidak durhaka, sedang *ra'fah*-nya tidak demikian.

Al-Qurthubi mengemukakan, bahwa *ra'fah* digunakan untuk menggambarkan anugerah, yang sepenuhnya menyenangkan, sedang *rahmah*, boleh jadi pada awalnya menyakitkan, tetapi beberapa waktu kemudian akan menyenangkan. Dari sini dapat dimengerti penggabungan sifat Allah *ar-Ra'ûf* dan *ar-Rahîm* pada ayat-ayat tertentu, yang tertuju kepada kelompok manusia, di mana tergabung dalam konteks pembicaraannya, mereka yang taat dan durhaka. Seperti firman-Nya: dalam QS. Al-Baqarah [2]: 143), sedang kata *Rahîm* tidak digandengkan pada dua ayat yang berbicara tentang *al-'ibâd* (العِبَاد), yaitu hamba-hamba Allah yang taat, serta memiliki hubungan dengannya. Ini karena *ra'fah*-Nya di sini, telah melimpah ruah mengatasi *rahmah*-Nya, apalagi yang ditekankan pada kedua ayat tersebut adalah anugerah pemberi, bukan kebutuhan penerima. Perhatikan firman-Nya dalam QS. Al-Baqarah [2]: 207, dan Âli 'Imrân [3]: 30). Ini mengisyaratkan, bahwa kejahatan pun dapat diampuni-Nya bila Dia berkehendak, apalagi Dia *Ra'ûf*, melimpahkan kasih tanpa menghiraukan siapa penerimanya, selama ada hubungan dengan-Nya—walau sedikit—dalam hal ini adalah kepercayaan akan keesaan-Nya:

إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ

"Sesungguhnya Allah tidak mengampuni dosa mempersekutukan (sesuatu) dengan Dia, dan Dia mengampuni dosa yang selain dari syirik itu bagi siapa yang dikehendaki-Nya" (QS. An-Nisâ' [4]: 116).

Dalam Al-Qur'an, kata *Ra'ûf* terulang sebanyak 11 kali, sepuluh di antaranya menjadi sifat Allah swt., delapan dirangkaikan dengan sifat *Rahîm*, dan dua kali yang dikutip di atas, berdiri sendiri. Hanya sekali kata *ra'ûf* yang menjadi sifat manusia, yakni sifat Nabi Muhammad saw. Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

RAFATS (رَفَثَ)

Kata *rafats* berasal dari akar kata *rafatsa, yarfatsu, raftsan wa rafatsan* (رَفَثَ – يَرْفُثُ – رَفْثًا وَرَفَثًا) yang secara etimologi berarti 'kotor' atau 'keji'. Di dalam Al-Qur'an, ditemukan dua kali kata *rafats*. **Pertama,** terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187, yang berbicara di dalam konteks puasa. **Kedua,** terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 197, yang berbicara di dalam konteks haji. Secara terminologi *rafats* adalah perkataan tidak senonoh yang mengarah kepada seksual. Di dalam pengertian lain, kata *rafats* merupakan *kinâyah* (كِنَايَة = ungkapan sindiran) dari *jimâ'* (جِمَاع = bersetubuh).

Rafats di dalam haji dilarang melakukannya. Allah swt. berfirman di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 197,

فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ

(faman faradha fihinnal-hajja falâ rafatsa walâ fusûqa walâ jidâla)

maka barangsiapa yang telah memfardukan pada dirinya ibadah haji itu maka tidak boleh dia rafats, fusûqa, *dan berbantah-bantahan).*

A. Hasan, ulama Indonesia dan tokoh PERSIS, mengartikan kata *rafats* dengan 'sentuh'. Sentuh itu ada tiga macam, yaitu 1) sentuh dengan lidah, yaitu mengeluarkan perkataan-perkataan kepada istri di dalam hal seks (persetubuhan) yang tidak baik didengar oleh orang lain; 2) sentuh istri dengan tangan. Sentuhan tersebut tidak patut dilihat oleh orang lain; dan 3) sentuh badan, yaitu percampuran yang sudah dimaklumi. Maka, orang yang ihram terlarang melakukan semua itu. Begitu juga mengeluarkan perkataan-perkataan kotor yang memang dianggap keji. Menurut Ibnu Abbas, sahabat Nabi saw., *rafats* yang dilarang oleh Allah swt. di waktu haji adalah perkataan yang mengarah

kepada seksual yang dihadapkan kepada wanita. Bila perkataan tersebut diucapkan sendiri, tidak didengar oleh wanita maka tidak termasuk *rafats* di dalam haji. *Jimâ'* bagi orang yang ihram termasuk *rafats*. Menurut jumhur ulama, orang *jimâ'* sebelum *tahallul* (تَحَلُّل = melepas pakaian ihram) pertama dan sesudah *wuqûf* (وُقُوْف = berdiam diri) di Arafah maka hajinya menjadi rusak. Orang tersebut dikenai denda (*dam* = دَم) dengan seekor unta dan dagingnya dibagi-bagikan kepada fakir miskin yang ada di tanah haram. Jika tidak sanggup menyembelih seekor unta maka dendanya menyembelih seekor sapi. Jika tidak sanggup menyembelih seekor sapi, dikenai denda dengan menyembelih tujuh ekor kambing. Jika tidak sanggup maka harus memberi makanan seharga unta dan disedekahkan kepada fakir miskin yang ada di tanah haram. Jika masih tidak sanggup, wajib diganti dengan puasa, untuk satu *mudd* (مُدّ = lebih kurang 600 gram), makanan dari harga unta itu dipuasakan satu hari. Menurut Hanafiyah, *jimâ'* yang merusak haji adalah yang dilakukan seseorang dengan istri sebelum *wuqûf* di Arafah. Orang ini dikenai denda seekor kambing. Seseorang yang mencium istrinya atau menyentuh dengan syahwat dan onani juga dikenai denda karena hal-hal yang mendorong kepada *jimâ'* diharamkan bagi orang *ihrâm* secara mutlak.

Bagi orang yang melakukan ibadah puasa, *rafats* di dalam pengertian 'berkata kotor', dapat mengurangi kualitas puasanya. Nabi saw. bersabda, *"Apabila salah seorang di antara kamu berpuasa maka janganlah dia berkata kotor (rafats) dan janganlah pula berkata bodoh. Bila ada seseorang yang mencela orang yang berpuasa tersebut maka yang dicela hendaklah mengatakan, 'Sesungguhnya saya sedang berpuasa"*. (HR. Al-Bukhari).

Rafats di dalam pengertian *'jimâ''* dilarang melakukannya bagi orang yang sedang berpuasa karena hal itu membatalkan puasa. Bahkan, orang yang melakukan *jimâ'* pada siang hari bulan Ramadan tidak hanya sekadar batal puasanya, tetapi dikenakan *kaffârat* (كَفَّارَة = tebusan). *Kaffârat* puasa karena *jimâ'* adalah salah satu dari tiga macam, yaitu memerdekakan budak perempuan, atau puasa dua bulan berturut-turut, atau memberi makan 60 orang fakir miskin. Nabi saw. bersabda, *"Merdekakanlah budak perempuan, kalau tidak memunyai budak maka puasalah dua bulan berturut-turut. Kalau tidak sanggup puasa maka berilah makan 60 orang miskin"*. (HR. Ibnu Majah). Bagi orang yang berpuasa boleh *rafats* (*jimâ'*) pada malam hari, yaitu setelah terbenam matahari hingga terbit fajar. Allah swt. berfirman di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187,

أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ

(Uhilla lakum lailatash shiyâmir rafatsu ilâ nisâ'ikum, hunna libâsun lakum wa antum libâsun lahunna).
"Dihalalkan bagi kamu pada malam puasa bercampur (rafats) *dengan istri-istri kamu. Mereka itu adalah pakaian bagi kamu dan kamu adalah pakaian bagi mereka."*

Adapun berciuman dengan istri atau bercanda pada waktu puasa bukanlah dikatakan *rafats*. Aisyah ra. mengatakan, *"Adalah Rasulullah saw. mencium, sedangkan beliau sedang berpuasa dan juga bercanda, padahal beliau berpuasa"*. (HR. Ahmad).

❖ *Zainuddin* ❖

RÂFI' (رَافِع)

Kata *Rafi'* (رَافِع) terambil dari kata *rafa'* (رَفَع) yang berarti *meninggikan*. Dalam Al-Qur'an, kata tersebut ditemukan antara lain pada firman-Nya yang menunjuk Allah yaitu *Rafî' ad-Darajât* (رَافِعُ الدَّرَجَات) (QS. Ghâfir [40]: 15) dalam arti: *"Dia (Yang Mahatinggi derajat-Nya)* Allah adalah wujud Yang Mahatinggi, bahkan setinggi-tinggi wujud dalam segala sifat keagungan-Nya. Makna ini sejalan dengan sifat-Nya sebagai *'Aliyy* Kata yang digunakan ayat di atas dapat juga dalam arti meninggikan derajat orang-orang yang taat seperti para nabi, wali, mahkluk-makhluk-Nya yang lain, peninggian dalam bidang pengetahuan, rezeki, dan sebagainya, sebagaimana Dia juga yang meninggikan benda-benda seperti langit, bintang-bintang, dan lain-lain. Ada juga manusia-manusia tertentu yang secara khusus disebut-Nya. Seperti meninggikan Nabi Isa as.:

"Sesungguhnya Aku akan mewafatkanmu dan meniggikanmu" (QS. Âli 'Imrân [3]: 55). "Meninggikan" di sini dalam arti meninggikan derajat dan kedudukan beliau di sisi Allah, setelah mengalami penghinaan dalam kehidupan beliau di dunia ini. Ada juga yang memahami kata meninggikan dalam arti fisik, yakni diangkat ke langit untuk menyelamatkan beliau dari ancaman orang-orang durhaka.

Nabi Muhammad saw. juga ditinggikan Allah bukan saja di hari Kemudian, tetapi di dunia ini nama beliau ditinggikan, sesuai firman-Nya: *"Dan Kami telah meninggikan nama-Mu"* (QS. Asy-Syarh [94]: 4). Peninggian nama ini bukan saja dengan menggandengkan nama Nabi Muhammad saw. dengan nama Allah dalam ucapan syahadat—yang tanpa syahadat keislaman dan keselamatan tidak diraih—tetapi juga menjadikan beliau terpuji oleh umatnya dan begitu juga secara objektif dari yang bukan umatnya.

Hari Kiamat dilukiskan sebagai *Khâfidhatun Râfi'ah* (QS. Al-Wâqi'ah [56]: 3), dalam arti bahwa pada hari itu Allah *merendahkan dan meninggikan.* Ketika itu Dia merendahkan orang-orang yang tadinya dalam kehidupan dunia ini dinilai secara keliru memiliki tempat dan kedudukan yang tinggi, dan meninggikan pula orang-orang yang tadinya dinilai rendah dan dilecehkan. Umar Ibnu al-Khaththab mengartikannya sebagai meninggikan *awliyâ'* (orang-orang bertakwa) di surga dan merendahkan *al-fujjâr* (orang-orang durhaka) di neraka.

"Allah meninggikan orang-orang yang beriman di antara kamu dan orang-orang berilmu (ditinggikan) beberapa derajat" (QS. Al-Mujâdalah [58]: 11).

Sifat Allah *ar-Rafi'* dan *al-Khâfidh* dipahami oleh Imam Ghazali dalam arti "Dia yang merendahkan orang-orang kafir dengan kesengsaraan dan neraka, serta meninggikan orang-orang Mukmin dengan kebahagiaan dan surga. Dia pula yang meninggikan *auwliyâ'*-Nya dengan kedekatan kepada-Nya serta merendahkan musuh-musuh-Nya dengan kejauhan dari hadirat-Nya.

Tetapi jangan duga bahwa Allah bersifat sewenang-wenang dalam merendahkan/menjatuhkan manusia ke tempat yang rendah, bahkan serendah-rendahnya (QS. At-Tîn [95]: 5). Hal tersebut disebabkan karena ulah manusia sendiri yang enggan mengikuti daya tarik Ruh Ilahi. Allah Yang merendahkan atau menjatuhkan manusia, menetapkan hukum-hukum yang berkaitan dengan kejatuhan, kebangkitan, dan ketinggian. Manusia diperintakan untuk memperhatikan hukum-hukum itu dan berusaha untuk meraih apa yang diinginkannya. Karena itu "Ketahuilah bahwa yang direndahkan Allah adalah yang terhindar dari taufik dan pertolongan, yang diperintah oleh nafsunya, yang tidak memperoleh kebajikan dari Tuhannya; apabila dia berusaha kembali kepada-Nya, dia tidak mendapatkan bisikan hati tentang kekuasaan-Nya, dan apabila dia berusaha mendengar bisikan hatinya, dia tidak meraih percaya diri/kelezatan dalam bermunajat dengan-Nya." Demikian antara lain Al-Qurthubi dalam bukunya tentang *Asmâ' Al-Husnâ. Wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

RAHAQ (رَهَقَ)

Dari segi bahasa, kata *rahaq* (رَهَقَ) adalah bentuk *mashdar* dari *rahiqa* (رَهِقَ–يَرْهَقُ–رَهَقًا) yang pada mulanya berarti 'tercapai atau terikutinya sesuatu oleh sesuatu'. Kata *rahaq* (رَهَقَ) dengan arti tersebut selalu bersifat menyulitkan. Dengan kata lain, *rahaq* dengan segala bentuknya sering digunakan untuk menggambarkan sesuatu yang diperoleh dengan banyak kesulitan. Dari sinilah arti kata itu berkembang menjadi beraneka ragam seiring dengan semakin beraragamnya konteks pemakaian. Misalnya, 'anak menjelang dewasa' dinamai *murâhiq* (مُرَاهِق) karena ia akan menghadapi kesulitan akibat tanggung jawab usianya. 'Unta atau kuda' yang apabila dituntun melaju dengan cepat' dinamai *rahûq* (رَهُوْق) karena dengan lajunya ia sering menyulitkan atau menggilas kaki si penuntunnya. 'Orang yang berjalan cepat' dinamai *rahaqa* (رَهَقَ) karena kecepatannya akan menyulitkan orang yang

mengiringinya. Demikian juga 'orang yang menunda-nunda pelaksanaan shalat' digambarkan dengan *rahîqush-shalâh* (رَهِيْقُ الصَّلَاة) karena menunda waktu shalat mengantarnya kepada kesulitan memelihara waktu tersebut. Kata *rahîq* (رَهِيْق) diartikan sebagai 'orang yang bodoh' karena kebodohan akan membawanya pada kesulitan. Demikianlah perkembangan arti kata tersebut yang tidak terlepas dari arti asalnya.

Dari ayat-ayat yang mengandung kata *rahaq* dengan berbagai bentuknya itu, dapat disimpulkan bahwa Al-Qur'an menggunakan kata tersebut dalam konteks kesulitan di dunia dan di akhirat.

Adapun contoh pemakaian kata itu untuk menggambarkan kesulitan di dunia, antara lain terdapat di dalam QS. Al-Jinn [72]: 6:

وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا

(Wa annahû kâna rijâlun minal insi ya'ûdzûna bi rijâlin minal jinni fa zâdahum rahaqâ).
Bahwasanya ada beberapa orang laki-laki di antara manusia meminta perlindungan kepada beberapa laki-laki di antara jin; maka, jin-jin itu menambah bagi mereka dosa dan kesalahan.

Di situ digambarkan kesulitan bagi orang Arab yang apabila melintasi tempat yang sunyi, mereka minta perlindungan kepada jin yang mereka anggap berkuasa di wilayah itu. Padahal, jin itu tidak dapat memberi perlindungan; bahkan, menambah kesulitan kepada mereka. QS. Al-Kahfi [18]: 73 menggambarkan permintaan Nabi Musa kepada Nabi Khidhir agar ia tidak disulitkan di dalam perjalan menemani Khidhir. Hal itu terjadi ketika Musa dimarahi oleh Khidhir karena terlalu banyak bertanya mengenai tindakannya.

Rahaq (رَهَق) yang digunakan untuk menggambarkan kesulitan di akhirat antara lain terdapat di dalam QS. 'Abasa [80]: 40 yang menggambarkan banyaknya orang yang ditimpa kehinaan dan kesusahan di akhirat.QS. Yûnus [10]: 27 menggambarkan siksaan yang menyulitkan bagi orang-orang yang durhaka karena tidak seorang pun yang dapat melindungi mereka dari siksaan itu; mereka menjadi penghuni neraka yang kekal. QS. Al-Qalam [68]: 43 memberitakan bahwa orang-orang yang mendapat kesempatan untuk sujud, tetapi tidak melakukannya, akan mendapat kehinaan dan kesulitan di akhirat.

Dengan keterangan-keterangan di atas semakin jelas bahwa Al-Qur'an menggunakan kata *rahaq* (رَهَق), yang berarti 'memperoleh', untuk menggambarkan kesulitan yang ditimbulkan oleh sesuatu yang diperoleh.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

RAHMAH (رَحْمَة)

Rahmah (رَحْمَة) atau *rahmat* berasal dari akar kata *rahima – yarhamu – rahmah* (رَحِمَ — يَرْحَمُ — رَحْمَةً). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini terulang sebanyak 338 kali di dalam Al-Qur'an. Yakni, di dalam bentuk *fi'l mâdhî* disebut 8 kali, *fi'l mudhâri'* 15 kali, dan *fi'l amr* 5 kali. Selebihnya disebut di dalam bentuk *ism* dengan berbagai bentuknya. Kata *rahmah* sendiri disebut sebanyak 145 kali.

Ibnu Faris menyebutkan bahwa kata yang terdiri dari huruf *ra, ha,* dan *mim,* pada dasarnya menunjuk kepada arti 'kelembutan hati', 'belas kasih', dan 'kehalusan'. Dari akar kata ini lahir kata *rahima* (رَحِمَ), yang memiliki arti "ikatan darah, persaudaraan, atau hubungan kerabat." Penamaan rahim pada peranakan perempuan karena darinya terlahir anak yang akan menerima limpahan kasih sayang dan kelembutan hati.

Al-Ashfahani menyebutkan bahwa *rahmah* adalah belas kasih yang menuntut kebaikan kepada yang dirahmati. Kata ini kadang-kadang dipakai dengan arti *ar-riqqatul-mujarradah* (اَلرِّقَّةُ الْمُجَرَّدَةُ = belas kasih semata-mata) dan kadang-kadang dipakai dengan arti *al-Ihsânul-mujarrad dûnar-riqqah* (اَلْإِحْسَانُ الْمُجَرَّدُ دُوْنَ الرِّقَّةِ = kebaikan semata-mata tanpa belas kasih). Misalnya, jika kata *rahmah* disandarkan kepada Allah, maka arti yang dimaksud tidak lain adalah "kebaikan semata-mata." Sebaliknya, jika disandarkan kepada manusia, maka arti yang

dimaksud adalah simpati semata. Oleh karena itu, lanjut Al-Ashfahani, diriwayatkan bahwa *rahmah* yang datangnya dari Allah adalah *in'âm* (إِنْعَام = karunia atau anugerah), dan *ifdhâl* (إِفْضَال = kelebihan) dan yang datangnya dari manusia adalah *riqqah* (رِقَّة = belas kasih).

Senada dengan Al-Ashfahani, Ibnu Manzhur di dalam *Lisânul-'Arab* menyebutkan bahwa orang Arab membedakan antara kata *rahmah* yang disandarkan kepada anak cucu Adam dengan yang disandarkan kepada Allah. Kata *rahmah* yang disandarkan kepada anak cucu Adam adalah *riqqatul-qalbi wa 'athfuhu* (رِقَّةُ الْقَلْبِ وَعَطْفُهُ = kelembutan hati dan belas kasihnya), sedangkan kata *rahmah* yang disandarkan kepada Allah adalah *'athfuhû wa Ihsânuhû wa rizquhû* (عَطْفُهُ وَإِحْسَانُهُ وَرِزْقُهُ = belas kasih, kebaikan, dan rezeki-Nya).

Kata *rahmah* yang digunakan di dalam Al-Qur'an hampir semuanya menunjuk kepada Allah swt., sebagai subjek utama pemberi *rahmah*. Atau dengan kata lain, *rahmah* di dalam Al-Qur'an berbicara tentang berbagai aspek yang berkaitan dengan kasih sayang, kebaikan, dan anugerah rezeki Allah terhadap makhluk-Nya. Di samping itu, dari akar kata *rahima*, lahir beberapa kata yang menjadi nama dan sifat utama Allah swt. Misalnya, kata *ar-râhim* (الرَّاحِم) yang disebut sebanyak 6 kali, *ar-rahmân* (الرَّحْمٰن) yang berwazan *fa'lân* yang menunjukkan bahwa Dia mencurahkan rahmat yang teramat sempurna tetapi bersifat sementara tidak langgeng kepada semua makhluknya, disebut sebanyak 57 kali, dan *ar-rahîm* (الرَّحِيْم) yang berwazan *fa'îl* yang menunjukkan bahwa Dia terus-menerus dan secara mantap mencurahkan rahmatya kepada orang-orang yang taat kepada-Nya di akhirat kelak, disebut sebanyak 95 kali, sekali di antaranya disebutkan untuk menyifati pribadi Rasulullah Muhammad saw.

Dengan demikian, jelas bahwa subjek utama dari pemberi *rahmah* yang diungkap Al-Qur'an adalah Allah swt. Dia menyifati diri-Nya dengan kasih dan sayang yang mahaluas (*rahmân*), mewajibkan bagi diri-Nya sifat *rahmah* (QS. Al-An'âm [6]: 12). *Rahmah*-Nya meliputi segala sesuatu (QS. Ghâfir [40]: 7). *Rahmah*-Nya ditaburkan kepada semua makhluk dan tak satu makhluk pun yang tidak menerima *rahmah* walau sekejap. Di dalam hadits dinyatakan bahwa Dia lebih pengasih kepada hamba-Nya daripada seorang ibu kepada anaknya (HR. Bukhari). *Rahmah*-Nya mendahului murka-Nya (HR. Bukhari). Bahkan, musibah ataupun kesusahan yang menimpa seorang hamba pada hakikatnya adalah perwujudan dari rahmat-Nya jua. Bukankah orang tua yang menghukum anaknya yang berbuat kesalahan merupakan bukti kasih sayang orang tua tersebut kepadanya? Dengan demikian, *rahmah*-Nya adalah anugerah dan nikmat Ilahi di dalam seluruh aspek hidup dan kehidupan manusia.

Demikian, banyak sekali ayat Al-Qur'an maupun hadits Nabi saw. yang berbicara tentang keluasan *rahmah* Allah. Oleh karena itu, seorang hamba tidak boleh berputus asa akan perolehan *rahmah* Allah sekalipun hamba tersebut telah berbuat sesuatu yang melampaui batas (QS. Az-Zumar [39]: 53). Seseorang yang berputus asa akan perolehan *rahmah* Allah dicap oleh Al-Qur'an sebagai orang yang sesat (QS. Al-Hijr [15]: 56). Sementara itu, mereka yang mengingkari ayat-ayat Allah dan pertemuan dengan-Nya juga dicap sebagai orang-orang yang berputus asa akan perolehan *rahmah* Allah (QS. Al-Ankabût [29]: 23).

Seiring dengan keluasan *rahmah*-Nya, Al-Qur'an mengungkapkan bahwa *rahmah* Allah diberikan kepada alam secara keseluruhan, termasuk di dalamnya manusia (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 107), orang-orang yang beriman (lihat misalnya, QS. Al-Nisâ' [4]: 175, QS. Al-A'râf [7]: 52; QS. At-Taubah [9]: 61; QS. Hûd [11]: 57), orang-orang yang berpegang teguh di dalam keimanannya (QS. An-Nisâ' [4]: 175), orang-orang yang beramal saleh (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 30), orang-orang yang berbuat kebaikan (QS. Luqmân [31]: 3), orang-orang yang berserah diri (QS. An-Nahl [19]: 89), serta orang-orang (kaum) yang yakin (QS. Al-Jâtsiyah [45]: -20).

Rahmah yang diturunkan oleh Allah ke alam semesta secara umum berupa pengutusan para nabi dan rasul (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 107) serta kitab petunjuk (QS. Luqmân [31]: 3). *Rahmah* yang diberikan khusus kepada orang-orang yang beriman dan taat kepada-Nya berupa penghindaran dari golongan orang-orang yang merugi (QS. Al-Baqarah [2]: 64) penghindaran dari azab (lihat, misalnya QS. Al-A'râf [7]: 72; QS. Hûd [11]: 58, 63, 66, 73, dan 94; serta QS. An-Nûr [24]: 14), perlindungan dari godaan setan (QS. An-Nisâ' [4]: 83), penghindaran dari penyesatan oleh golongan orang-orang (kelompok) yang sesat (QS. An-Nisâ' [4]: 113), serta pemberian keistimewaan dan ilmu *ladunni* yang langsung dari sisi-Nya (QS. Al-Kahfi [18]: 65).

Para ulama menyimpulkan bahwa *rahmah* Allah kepada makhluk-Nya terbagi menjadi dua, yakni *rahmah* umum dan *rahmah* khusus. *Rahmah* umum diberikan kepada seluruh makhluk-Nya tanpa kecuali, sedangkan *rahmah* khusus hanya diberikan kepada makhluk-Nya yang beriman dan taat kepada-Nya. Sementara itu, ulama berpendapat bahwa dengan sifat *rahman*-Nya, Allah swt. memberikan karunia *rahmah*-Nya secara umum kepada seluruh makhluk-Nya di dunia ini tanpa kecuali, sedangkan dengan sifat *rahim*-Nya, Allah swt. memberikan *rahmah*-Nya secara khusus kepada orang-orang yang beriman dan taat kepada-Nya di akhirat kelak. Agaknya, pendapat ini disandarkan kepada salah satu prolog doa dari Nabi saw. yang menyatakan: *"Ya rahmânad-dunyâ wa rahîmul-âkhirah"* (يَارَحْمٰنَ الدُّنْيَا وَرَحِيْمَ الْأٰخِرَةِ = Wahai Yang Maha Pengasih di dunia dan Maha Penyayang di akhirat).

Adapun *rahîm* (رَحِيْم) yang menjadi sifat Rasulullah saw. disebutkan dalam QS. At-Taubah [9]: 128. Di dalam ayat ini, disebutkan empat sifat utama Rasulullah saw., yaitu sifat *'azîz* (عَزِيْز = empati yang tinggi), *harîsh* (حَرِيْص = sangat menginginkan [keselamatan]), *raûf* (رَؤُوْف = amat belas kasih), dan *rahîm* (رَحِيْم = amat penyayang). Keempat sifat ini disebutkan di dalam konteks penegasan Allah swt. kapada orang-orang Arab Mekah bahwa telah diutus (datang) kepada mereka seorang rasul dari kalangan mereka sendiri (Arab keturunan Bani Hasyim) yang memiliki sifat empati yang tinggi terhadap kesulitan dan penderitaan yang mereka alami, sangat menginginkan keimanan dan keselamatan bagi mereka, dan amat belas kasih lagi amat penyayang kepada orang-orang beriman. Frase *raûfun rahîmun* (رَؤُوْفٌ رَحِيْم) yang menutup ayat ini ditafsirkan oleh sebagian ahli tafsir dengan: "amat belas kasih kepada orang-orang yang taat, dan amat lembut terhadap orang-orang yang berbuat dosa. ❖ *Salahuddin* ❖

RAHMÂN AR-RAHÎM, AR- (الرَّحْمٰن والرَّحِيم)

Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang. *Ar-Rahmân* (الرَّحْمٰن) demikian juga *ar-Rahîm* (الرَّحِيم), adalah dua nama Allah yang amat dominan, karena kedua nama inilah yang di tempatkan menyusul penyebutan nama *Allâh* (الله). Ini pula agaknya yang menjadi sebab sehingga Nabi saw. melukiskan setiap pekerjaan yang tidak dimulai dengan *Bismillâhir-Rahmânir-Rahîm* (بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ) adalah buntung, dan hilang berkahnya. Basmalah yang diperintahkan itu mengandung dalam kalimatnya kedua nama tersebut, dan dengan susunan penyebutan sifat Allah seperti di atas.

Di dalam Al-Qur'an, kata *ar-Rahmân* terulang sebanyak 57 kali, sedangkan *ar-Rahîm* sebanyak 95 kali.

Banyak ulama berpendapat bahwa kata *ar-Rahmân* dan *ar-Rahîm* keduanya terambil dari akar kata yang sama, yakni *rahmah*, tetapi ada juga yang berpendapat bahwa kata *ar-Rahmân* tidak berakar kata, dan karena itu pula–lanjut mereka–orang-orang musyrik tidak mengenal siapa *ar-Rahmân*. Ini terbukti dengan membaca firman-Nya:

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمٰنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا

Dan apabila diperintahkan kepada mereka: "Sujudlah kepada ar-Rahmân," mereka berkata/bertanya: "Siapakah

Rahmân Ar-Rahîm, Ar

ar-Rahmân itu? Apakah kami bersujud kepada sesuatu yang engkau perintahkan kepada kami?" Perintah ini menambah mereka enggan/menjauhkan diri dari keimanan (QS. Al-Furqân [25]: 60).

Begitu juga ketika terjadi perjanjian Hudaibiyah, Nabi saw. memerintahkan menulis Basmalah, tetapi pemimpin delegasi musyrik Mekah—Suhair bin 'Amr—menolak kalimat tersebut dengan alasan, "Kami tidak mengetahui *Bismillâhir-Rahmânir-Rahîm*, tetapi tulislah *Bismika Allâhumma* (بِاسْمِكَ اللَّهُمَّ [dengan nama-Mu ya Allah])." Demikian juga ketika kaum musyrikin Mekah mendengar kaum Muslim mengucapkan Basmalah—di mana terdapat kata *ar-Rahmân*—mereka berkata: *"Kami tidak mengenal ar-Rahmân kecuali Musailamah,"* yakni seorang yang mengaku nabi pada masa Rasul saw. dan menamakan dirinya *ar-rahmân*.

Al-Qur'an melukiskan kaum musyrikin dan penjelasan Allah tentang *ar-Rahmân* bahwa:

كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَٰكَ فِىٓ أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَآ أُمَمٌ لِّتَتْلُوَا۟ عَلَيْهِمُ ٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِٱلرَّحْمَٰنِ ۚ قُلْ هُوَ رَبِّى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ

Demikianlah Kami telah mengutusmu pada suatu umat yang telah mendahului mereka umat-umat (lainnya), supaya engkau membacakan kepada mereka apa yang Kami wahyukan kepadamu (Al-Qur'an), padahal mereka ingkar kepada ar-Rahmân. Katakanlah: "Dia Tuhanku, tidak ada tuhan kecuali Dia, hanya kepada-Nya aku berserah diri dan hanya kepada-Nya tempat kembaliku" (QS. Ar-Ra'd [13]: 30).

Itulah sebagian alasan mereka yang berpendapat bahwa *ar-Rahmân* tidak memiliki akar kata. Sementara ulama penganut paham ini menjelaskan bahwa kata *ar-Rahmân*, pada hakikatnya terambil dari bahasa Ibrani, karena itu kata tersebut dalam surah al-Fâtihah disusul dengan kata *ar-Rahîm*, untuk menjelaskan maknanya.

Banyak ulama yang berpendapat bahwa baik *ar-Rahmân* maupun *ar-Rahîm* keduanya terambil dari akar kata *rahmah* (رَحْمَة), dengan alasan bahwa "timbangan" kata tersebut dikenal dalam bahasa Arab. *Rahmân* setimbang dengan *fa'lân* (فَعْلَان) dan *rahîm* dengan *fa'îl* (فَعِيْل). Timbangan *fa'lân* biasanya menunjukkan kepada *kesempurnaan* atau *kesementaraan*. Sedangkan timbangan *fa'îl* menunjukkan kepada *kesinambungan* dan *kemantapan*. Itu salah satu sebab, sehingga tidak ada bentuk jamak dari kata *rahmân*, karena kesempurnaannya itu. Dan tidak ada juga yang wajar dinamai *rahmân* kecuali Allah swt. Berbeda dengan kata *rahîm*, yang dapat dijamak dengan kata *ruhamâ'* (رُحَمَاء), sebagaimana ia dapat menjadi sifat Allah dan juga sifat makhluk. Dalam Al-Qur'an kata *rahîm* digunakan untuk menunjukkan sifat Nabi Muhammad saw. yang menaruh belas kasih yang amat dalam terhadap umatnya, sebagaimana ditegaskan dalam (QS. At-Taubah [9]: 128).

Allah swt. dinamai juga dengan *Arham ar-Râhimîn* (أَرْحَمُ الرَّاحِمِيْن [Yang Paling Pengasih di antara seluruh yang *Rahîm*/Pengasih]), bahkan oleh Al-Qur'an Dia disifati pula sebagai *Khair ar-Rahîm* (خَيْرُ الرَّاحِمِيْن [sebaik-baik Pengasih]) (QS. Al-Mu'minûn [23]: 118).

Ar-Rahmân—seperti dikemukakan di atas—tidak dapat disandangkan kecuali oleh Allah swt. Karena itu pula ditemukan dalam ayat Al-Qur'an yang mengajak manusia menyembah-Nya dengan menggunakan kata *ar-Rahmân*, sebagai ganti kata *Allâh* atau menyebut kedua kata tersebut berjajar dan bersamaan. Perhatikan firman-firman-Nya berikut:

قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ

Katakanlah: "Serulah Allah atau serulah ar-Rahmân. Dengan nama yang mana saja kamu seru, Dia mempunyai al-Asmâ' al-Husnâ (nama-nama yang baik)" (QS. Al-Isrâ' [17]: 110).

Kita semua mengetahui bahwa yang berhak disembah hanyalah Allah, dan bahwa lafal *Allâh* hanya khusus tertuju kepada Tuhan yang berhak disembah dan Mahaesa itu. Tetapi ayat di atas menggunakan kata *ar-Rahmân* untuk menyatakan bahwa Dia berhak disembah, di samping itu ayat

Rahmân Ar-Rahîm, Ar

di atas juga mempersamakan lafal *ar-rahmân* dengan lafazh *Allâh*. Semua itu menunjukkan bahwa kata *ar-Rahmân* hanya khusus digunakan untuk Tuhan Yang Mahaesa, tidak untuk selain-Nya.

Banyak ulama cenderung menguatkan pendapat yang menyatakan bahwa baik *ar-Rahmân* maupun *ar-Rahîm*—keduanya—terambil dari akar kata *Rahmah*.

Menurut pakar bahasa Ibnu Faris (w. 395 H) semua kata yang terdiri dari huruf-huruf *râ'*, *hâ'*, dan *mîm*, mengandung makna *kelemahlembutan, kasih sayang,* dan *kehalusan*. Hubungan *silaturahim* adalah hubungan kasih sayang. Rahim adalah peranakan/kandungan yang melahirkan kasih sayang. Kerabat juga dinamai rahim, karena kasih sayang yang terjalin antara anggota-anggotanya.

Rahîm lahir dan tampak di permukaan bila ada sesuatu yang dirahmati, dan setiap yang dirahmati pastilah sesuatu yang butuh, karena itu yang butuh tidak dapat dinamai *rahîm*. Di sisi lain, siapa yang bermaksud memenuhi kebutuhan pihak lain tetapi secara faktual ia tidak melaksanakannya, maka ia juga tidak dapat dinamai *rahîm*. Bila itu tidak terlaksana karena ketidakmampuannya, maka boleh jadi dia juga dinamai *rahîm*, ditinjau dari segi kelemah-lembutan, kasih sayang, dan kehalusan yang menyentuh hatinya. Tetapi yang demikian ini adalah sesuatu yang tidak sempurna.

Rahmat yang menghiasi diri seseorang, tidak luput dari rasa pedih yang dialami oleh jiwa pemiliknya. Rasa itulah yang mendorong-nya untuk mencurahkan rahmat kepada yang dirahmati. Rahmat dalam pengertian demikian adalah rahmat makhluk, sedangkan rahmat *al-Khâliq* (الْخَالِق [Allah]) tidak demikian. Seperti tulis Al-Ghazali: *"Jangan Anda duga bahwa hal ini mengurangi makna rahmat Tuhan, bahkan di sanalah kesempurnaannya. Rahmat yang tidak dibarengi oleh rasa pedih–sebagaimana rahmat Allah–tidak berkurang karena kesempurnaan rahmat yang ada di dalam, ditentukan oleh kesempurnaan buah/hasil rahmat itu saat dianugerahkan kepada yang dirahmati, dan betapapun Anda memenuhi secara sempurna kebutuhan yang dirahmati, yang bersangkutan ini tidak merasakan sedikit pun apa yang dialami oleh yang memberi rahmat. Kepedihan yang dialami oleh si pemberi inilah merupakan kelemahan makhluk."*

Adapun yang menunjukkan kesempurna-an rahmat Ilahi, walaupun Yang Maha Pengasih itu tidak merasakan kepedihan, maka menurut Imam Al-Ghazali adalah karena makhluk yang mencurahkan rahmat saat merasakan kepedih-an itu, hampir-hampir saja dapat dikatakan bahwa saat ia mencurahkannya, sedang ber-upaya untuk menghilangkan rasa pedih itu dari dirinya, dan ini berarti bahwa pemberiannya tidak luput dari kepentingan dirinya. Hal ini mengurangi kesempurnaan makna rahmat yang seharusnya tidak disertai dengan kepentingan diri dan tidak pula untuk menghilangkan rasa pedih, tetapi semata-mata demi kepentingan yang dirahmati. Demikianlah rahmat Allah swt.

Pemilik rahmat yang sempurna adalah yang menghendaki dan melimpahkan kebijakan bagi yang butuh serta memelihara mereka. Sedang pemilik rahmat yang menyeluruh adalah yang mencurahkan rahmat kepada yang wajar maupun yang tidak wajar menerimanya.

Rahmat Allah bersifat sempurna, karena setiap Dia menghendaki tercurahnya rahmat, seketika itu juga rahmat tercurah. Rahmat-Nya pun bersifat menyeluruh karena ia mencakup yang berhak maupun yang tidak berhak, serta mencakup pula aneka macam rahmat yang tidak dapat dihitung atau dinilai.

Kata *rahmat* dapat dipahami sebagai sifat Dzat, karena itu *Rahmân* dan *Rahîm* merupakan sifat Dzat Allah swt., dan dapat juga dipahami dalam arti sesuatu yang dicurahkan. Bila demikian rahmat menjadi sifat perbuatan-Nya.

Apakah sama makna *ar-Rahmân* dan *ar-Rahîm?* Ada yang mempersamakannya, namun pandangan ini tidak banyak didukung oleh ulama. Dua kata yang seakar, bila berbeda timbangan, pasti memunyai perbedaan makna, dan bila salah satunya memiliki huruf berlebih maka biasanya kelebihan huruf menunjukkan

Rahmân Ar-Rahîm, Ar

kelebihan makna. *"Ziyâdatul mabnâ yadullu 'alâ ziyâdatil ma'nâ* (زِيَادَةُ الْمَبْنَى يَدُلُّ عَلَى زِيَادَةِ الْمَعْنَى), " demikian bunyi kaidah yang mendukung pandangan di atas. Jika demikian, apa perbedaan antara *ar-Rahmân* dan *ar-Rahîm?* Banyak ragam jawaban terhadap pertanyaan ini.

Imam Al-Ghazali dalam bukunya *al-Maqshad al-A'lâ* setelah menjelaskan bahwa kata *rahmân* merupakan kata khusus yang menunjuk kepada Allah, dan kata *rahîm* bisa disandang oleh Allah dan selain-Nya. Maka berdasar perbedaan itu, *Hujjatul Islâm* ini berpendapat bahwa rahmat yang dikandung oleh kata *rahmân* seyogyanya merupakan rahmat yang khusus dan yang tidak dapat diberikan oleh makhluk, yakni yang berkaitan dengan kebahagiaan ukhrawi. Sehingga *ar-Rahmân* adalah Tuhan Yang Mahakasih terhadap hamba-Nya melalui beberapa tahapan proses. *Pertama* dengan penciptaan, *kedua* dengan petunjuk hidayah meraih iman dan sebab-sebab kebahagiaan, *ketiga* dengan kebahagiaan ukhrawi yang dinikmati kelak, serta *keempat* adalah kenikmatan memandang wajah-Nya (di hari kemudian). Terlelas dari itu semua, perlu disebutkan di sini, bahwa Al-Ghazali tidak menjelaskan apa kandungan makna rahmat Allah yang dicakup oleh kata *rahîm*, tetapi dari penjelasannya tentang *Rahmân*, tampaknya dapat dipahami bahwa ar-Rahîm mencakup segala macam rahmat yang dicurahkan-Nya kepada makhluk, yang sejenis dengan rahmat yang dicurahkan oleh makhluk yang lain.

Pendapat lain dikemukakan oleh mereka yang melakukan tinjauan kebahasaan. Seperti dikemukakan sebelum ini bahwa timbangan *fa'lân* biasanya menunjukkan kepada kesempurnaan dan atau kesementaraan, sedang timbangan *fa'îl* menunjuk kepada kesinambungan dan kemantapan. Karena itu Syekh Muhammad Abduh berpendapat bahwa *Rahmân* adalah rahmat Tuhan yang sempurna tapi sifatnya sementara dan dicurahkan kepada semua makhluk. Kata ini dalam pandangan Abduh adalah kata yang menunjuk sifat *fi'il* (perbuatan) Tuhan. Dia *Rahmân*, berarti Dia mencurahkan rahmat yang sempurna tetapi bersifat sementara/tidak langgeng. Ini antara lain dapat berarti bahwa Allah mencurahkan rahmat yang sempurna dan menyeluruh, tetapi tidak langgeng terus-menerus. Rahmat menyeluruh tersebut menyentuh semua manusia–Mukmin atau kafir–bahkan menyentuh seluruh makhluk di alam raya, tetapi karena ketidaklanggengan/kesementaraannya, maka ia hanya berupa rahmat di dunia saja. Bukankah rahmat di dunia menyentuh semua makhluk, begitu juga rahmat yang diraih di dunia ini tidak bersifat abadi? Adapun kata *Rahîm* yang patronnya menunjukkan kemantapan dan kesinambungan, maka ia menunjuk kepada sifat Dzat Allah atau menunjukkan kepada kesinambungan dan kemantapan nikmatnya. Kemantapan dan kesinambungan hanya dapat wujud di akhirat kelak. Di sisi lain, rahmat ukhrawi hanya diraih oleh orang taat dan bertakwa:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

Katakanlah: "Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah dikeluarkan-Nya untuk hamba-hamba-Nya dan (siapa pulakah yang mengharamkan) rezeki yang baik?" Katakanlah: "Semuanya itu (disediakan) bagi orang-orang yang beriman dalam kehidupan dunia, khusus (untuk mereka saja) di hari kiamat. Demikianlah Kami menjelaskan ayat-ayat itu bagi orang-orang yang mengetahui" (QS. al-A'râf [7]: 32).

Karena itu rahmat yang dikandung oleh kata *rahîm* adalah rahmat ukhkrawi yang akan diraih oleh orang yang taat dan bertakwa kepada-Nya.

Ada juga yang berpendapat bahwa kata *rahmân* menunjuk kepada Allah dari sudut pandang bahwa Dia mencurahkan rahmat secara faktual. Sedangkan rahmat yang disandang-Nya dan yang melekat pada diri-Nya mengandung makna bahwa Dia berhak menyandang sifat *Rahîm*, sehingga dengan gabungan kedua kata itu tergambarlah dalam benak bahwa Allah *Rahmân* (mencurahkan

rahmat kepada seluruh makhluk-Nya) karena Dia *Rahîm;* Dia adalah wujud/Dzat Yang memiliki sifat rahmat.

Memang sekali-kali boleh jadi seorang yang bersifat kikir, mengulurkan tangan memberi bantuan kepada orang lain. Di sini bantuan yang diberikannya itu tidak mengubah kepribadiannya yang kikir; bantuan yang diberikannya itu tidak bersumber dari sifat pribadinya yang sesungguhnya. Berbeda dengan seorang yang pemurah ketika mengulurkan bantuan. Dengan kata *ar-Rahmân* tergambar bahwa Allah *mencurahkan rahmat-Nya* dan dengan *ar-Rahîm* dinyatakan bahwa Dia memiliki sifat rahmat yang melekat pada diri-Nya.

Penyebutan *ar-Rahîm* setelah *ar-Rahmân* sebagaimana halnya dalam surah al-Fâtihah, bertujuan menjelaskan bahwa anugerah Allah apa pun bentuknya, sama sekali bukan untuk kepentingan Allah atau sesuatu yang pamrih, tetapi semata-mata lahir dari sifat rahmat dan kasih sayang-Nya yang telah melekat pada diri-Nya.

Rahmat Allah tidak terhingga, bahkan dinyatakan: (وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ = *"Rahmat-Ku mencakup segala sesuatu"* (QS. Al-A'râf [7]: 156); dan dalam sebuah hadits qudsi Allah berfirman: *"Sesungguhnya rahmat-Ku mengatasi/mengalahkan amarah-Ku"* (HR. Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah).

Ar-Rahmân dan *ar-Rahîm* seperti dikemukakan di atas berakar dari kata *rahim* yang juga telah masuk dalam perbendaharaan bahasa Indonesia.

Apabila disebut kata *rahim,* maka yang terlintas dibenak adalah ibu yang memiliki anak, dan pikiran ketika itu melayang kepada kasih sayang yang dicurahkan seorang ibu kepada anaknya. Tetapi, jangan diduga bahwa sifat rahmat Tuhan sepadan dengan sifat rahmat ibu, betapapun besarnya kasih sayang ibu. Bukankah kita harus meyakini bahwa Allah adalah wujud yang tidak memiliki persamaan dalam Dzat, sifat, dan perbuatan-Nya dengan apa pun dalam kenyataan hidup atau dalam khayalan?

Rasulullah saw. memberikan suatu ilustrasi menyangkut besarnya rahmat Allah sebagaimana dituturkan oleh Abu Hurairah:

Aku mendengar Rasulullah saw. bersabda: *"Allah swt. menjadikan rahmat itu seratus bagian, disimpan di sisi-Nya sembilan puluh sembilan dan diturunkan-Nya di bumi ini satu bagian; yang satu bagian inilah yang dibagi kepada seluruh makhluk, (yang tercermin antara lain) pada seekor binatang yang mengangkat kakinya dari anaknya, terdorong oleh rahmat dan kasih sayang, khawatir jangan sampai menyakitinya"* (HR. Muslim).

Demikian sedikit dari banyak makna yang dikandung oleh nama Allah *ar-Rahmân dan ar-Rahîm.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

RAJA'A (رَجَعَ)

Kata *raja'a* (رَجَعَ) merupakan bentuk kata kerja masa lalu (*fi'l madhî*), yakni *raja'a – yarji'u – raj'an, rujû'an, ruj'an, ruj'ânan, murji'an, murji'atan* (رَجَعَ يَرْجِعُ – رَجْعًا وَرُجُوْعًا وَرُجْعًا وَرُجْعَانًا وَمَرْجِعًا وَمَرْجِعَةً). Di dalam Al-Qur'an, kata *raja'a* dan kata yang seasal dengan kata itu disebut 104 kali. Dari penyebutan 104 kali itu, penggunaan dengan kata kerja masa lalu berjumlah 11 kali.

Secara bahasa, *raja'a* berarti 'kembali' (*'âda – ya'ûdu – 'audan,* عَادَ – يَعُوْدُ – عَوْدًا). Ahmad Ibnu Faris mengartikannya dengan 'pengembalian' dan 'pengulangan' (*ar-raddu wat-tikrâr,* اَلرَّدُّ وَالتِّكْرَارُ), seperti suami yang rujuk kepada istrinya. Rujuk di sini berarti mengulang suasana perkawinan yang rukun sebagaimana pada masa sebelumnya. Atau seseorang menjual anak unta, lalu membelinya lagi dengan harga semula. Kata 'membeli lagi' ini disebut dengan *ar-raj'ah* (اَلرَّجْعَة). Pengertian yang sama juga dikemukakan oleh Al-Ashfahani, dengan mengatakan bahwa *raja'a, rujû'* (رَجَعَ – رُجُوْع) berarti 'kembali kepada keadaan semula atau ukuran semula', baik berupa tempat, perbuatan maupun ucapan.

Dalam bentuk *marji'* (مَرْجِع) yang berarti tempat kembali, seperti dalam QS. Al-'Alaq [96]: 8 dan QS. Al-Baqarah [2]: 156. Di situ disebutkan bahwa Allah menjadi 'tempat kembali' kita. Ada juga arti kembali dari suatu tempat yang ada di dunia, seperti QS. Al-Munâfiqûn [63]: 8 yang

menceritakan kembalinya kaum Muslim dari peperangan. Demikian juga QS. Yûsuf [12]: 63 tentang kembalinya keluarga Yusuf kepada orang tuanya, Nabi Ya'qub as. setelah Yusuf bertemu dengan mereka.

Dalam bentuk kata kerja, kata itu terdapat di dalam QS. At-Taubah [9]: 122 yang menceritakan kembalinya sekelompok orang dari menuntut ilmu pengetahuan, lalu mengajarkannya kepada orang lain. (QS. Al-A'râf [7]: 150), yang menceritakan kembalinya Musa kepada kaumnya.

Dalam bentuk ucapan pada umumnya berisikan jawaban dari berbagai persoalan yang diajukan, seperti di dalam QS. Thâhâ [20]: 86–91 yang menceritakan bahwa patung atau berhala tidak bisa memenuhi permintaan yang diinginkan kaum Yahudi terhadapnya. Juga tentang orang kafir yang saling menuduh dan saling mengembalikan persoalan di antara mereka di akhirat nanti (QS. Sabâ' [34]: 31 dan QS. Az-Zukhruf [43]: 28).

Pemakaian kata *raja'* di dalam Al-Qur'an, pada umumnya bertujuan mengajak manusia untuk kembali kepada kebenaran. Pemakaian kata *raja'a* (رَجَعَ) di sini adakalanya berisikan perintah secara halus untuk kembali kepada Tuhan dengan hati yang puas, seperti *irji'î ilâ rabbiki râdhiyatan mardhiyyah* (ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً) (QS. Al-Fajr [89]: 28), dan adakalanya menunjuk kepada kepastian bahwa semua manusia akan kembali kepada Allah, seperti *innâ lillâh wa innâ ilaihi râji'ûn* (إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) (QS. Al-Baqarah [2]: 156). Bahkan, ada yang didahului ancaman agar manusia kembali kepada kebenaran seperti di dalam QS. As-Sajadah [32]: 21 serta QS. Al-A'râf [7]: 168 dan 174). Demikian juga sebaliknya, orang kafir, walau bagaimana pun tidak akan menduga atau mengatakan akan kembali kepada Allah, di dalam arti mengikuti ajaran-Nya (QS. Al-Baqarah [2]: 18, QS. Âli 'Imrân [3]: 72, dan sebagainya). Untuk membuktikan kebenaran Allah, kata *raja'* digunakan dengan bentuk *fi'l amr* (فِعْل أَمْر = kata kerja perintah). Perintah di sini dimaksudkan agar manusia melihat kembali tanda kebesaran Allah itu berulang kali sehingga manusia benar-benar dapat yakin bahwa tidak ada yang tidak seimbang di dalam ciptaan-Nya. (QS. Al-Mulk [67]: 3,4).

Kata *raja'* juga bisa diterapkan pada makna lain, yakni dengan makna 'hujan', bentuk yang dipergunakan adalah *ar-raj'* (الرَّجْع) (QS. Ath-Thâriq [86]: 11). Kata *ar-raj'* bermakna 'hujan' karena dikaitkan dengan fungsi langit yang mengandung awan. Awan berasal dari penguapan air yang ada di bumi sebagai akibat pemancaran oleh sinar matahari. Bila suhu di langit dingin maka awan menjadi mendung dan kemudian berubah menjadi air hujan, lalu turun kembali ke bumi. Karena turun kembali ke bumi inilah maka kata *ar-raj'* mengacu pada makna 'hujan'. ❖ *Yaswirman* ❖

RAJFAH (رَجْفَة)

Kata *râjifah* merupakan *ism fâ'il* dari kata kerja *rajafa – yarjufu* (رَجَفَ – يَرْجُفُ – رَجْفًا). Arti kata ini adalah 'goncangan, getaran yang hebat, atau gempa'. Dari arti ini, laut disebut *ar-rajjâf* (الرَّجَّاف) karena selalu bergoncang dan ombaknya selalu bergerak. Demikian pula, Hari Kiamat dinamai *ar-rajjâf* (الرَّجَّاف) karena pada hari itu bumi dan langit bergoncang dengan dahsyat; atau mungkin pula karena hati manusia saat itu bergetar dan tergoncang hebat akibat ketakutan yang sangat.

Dari arti 'bergoncang' ini, perbuatan menyebarkan berita-berita yang jahat dan memfitnah diungkapkan dengan kata kerja *arjafa – yurjifu* (أَرْجَفَ-يُرْجِفُ), dan orang yang menyebarkannya dinamai *al-murjifu* (المُرْجِفُ). Perbuatan ini diungkapkan dengan menggunakan kata tersebut karena hal itu akan membuat ketidaktenangan dan menggoncangkan hati manusia.

Di dalam Al-Qur'an, kata *ar-rajfah* dapat ditemui pada empat tempat, yaitu pada QS. Al-A'râf [7]: 78, 91, dan 155, serta pada QS. Al-'Ankabût [29]: 37. Menurut Al-Farra' dan Az-Zajjaj, kata *al-rajfah* pada Al-Qur'an berarti 'gempa yang hebat'. Pada semua surah itu, *al-rajfah* sebagai gempa yang hebat merupakan

Rajfah

siksaan yang ditimpakan Allah terhadap kaum yang ingkar terhadap risalah yang dibawa para rasul atau nabi mereka. Jelasnya, siksaan itu diturunkan kepada kaum Nabi Shaleh dan kepada kaum Nabi Musa; masing-masing pada QS. Al-A'râf [7]: 78 dan 155. Pada QS. Al-A'râf [7]: 91 dan QS. Al-'Ankabût [29]: 37, *al-rajfah* merupakan siksaan bagi kaum Nabi Syu'aib.

Menurut Al-Maraghi, kata *al-rajfah* tersebut searti dengan kata *ash-shaihah* (الصَّيْحَة) yang berarti 'suara yang keras', seperti pula dengan kata *ash-shâ'iqah* (الصَّاعِقَة) yang memunyai arti 'petir'. Pandangannya ini didasarkan pada kisah siksaan yang diterima kaum Nabi Shaleh; di dalam QS. Hûd [11]: 67 disebutkan siksaan terhadap mereka berupa suara yang keras, dan pada QS. Fushshilat [41]: 17 serta QS. Adz-Dzâriyât [51]: 44 mereka disiksa dengan petir. Menyikapi perbedaan ungkapan yang digunakan tersebut, Al-Maraghi menyatakan bahwa yang dimaksud dengan semua itu adalah siksaan berupa petir yang turun kepada mereka dengan suara yang sangat dahsyat sehingga hati dan urat syaraf mereka bergoncang kengerian; bahkan, bumi pun mungkin pula bergoncang dan bangunan-bangunan menjadi tercerai-berai.

Masih satu akar kata dan mirip artinya dengan kata *al-rajfah*, di dalam Al-Qur'an terdapat pula kata *ar-râjifah* (الرَّاجِفَة). Kata ini disebutkan sekali, yaitu di dalam QS. An-Nâzi'ât [79]: 6 dan dirangkaikan dengan kata kerjanya, yaitu *tarjufu* (تَرْجُفُ). Selanjutnya, pada ayat berikutnya disebutkan kata *ar-râdifah* (الرَّادِفَة) yang masih merupakan satu rangkaian dengan kata *ar-râjifah* tersebut. Kedua ayat ini melukiskan keadaan Hari Kiamat yang amat mengerikan dan menggoncangkan.

Menafsirkan kata *ar-râjifah* tersebut, para ahli tafsir memunyai pandangan yang berbeda-beda. Sebagian mereka menyatakan bahwa yang dimaksud *ar-râjifah* pada ayat tersebut adalah tiupan pertama ketika terjadinya Hari Kiamat. Tiupan ini disebut *ar-râjifah* karena tiupan itu menggoncangkan alam ini dan mematikan semua penduduknya, sedangkan *ar-râdifah* adalah tiupan kedua yang juga menggoncangkan dunia dan menghidupkan semua yang telah mati.

Ahli tafsir yang lain berpendapat bahwa *ar-râjifah* pada QS. An-Nâzi'ât [79]: 6 itu adalah tiupan yang pertama sebagai petanda akan datangnya kiamat, sedangkan *ar-râdifah* adalah terjadinya kiamat itu sendiri. Selain itu, ada ahli tafsir yang berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *ar-râjifah* tersebut adalah bumi dan gunung-gunung, sedangkan yang dimaksud dengan *ar-râdifah* adalah langit dan planet-planet. Berdasarkan penafsiran ini, pada hari itu, bumi, gunung-gunung, langit, serta planet-planet bergerak dan bergoncang dengan dahsyat. Ahli tafsir yang lain menegaskan bahwa *ar-râjifah* adalah bumi yang bergetar dan bergoncang, sedangkan *ar-râdifah* adalah goncangan yang kedua yang terjadi setelah gempa yang pertama.

Meskipun ada perbedaan di antara ahli tafsir, mereka semua sepakat bahwa kata *ar-râjifah* tersebut menunjukkan adanya gempa yang hebat yang terjadi pada Hari Kiamat nanti.

Berkaitan dengan itu, pada QS. Al-Muzzammil [73]: 14 disebutkan kata kerja *tarjufu* dengan subjek bumi dan gunung untuk menggambarkan keadaan Hari Kiamat juga. Di dalam ayat ini, bumi dan gunung-gunung pada hari itu bergoncang keras sehingga gunung-gunung itu seperti tumpukan pasir yang beterbangan.

Selanjutnya, pada QS. Al-Ahzâb [33]: 60 terdapat kata *al-murjifûn* (المُرْجِفُون) dengan arti orang-orang yang menyebarkan berita jahat dan fitnah sehingga berpotensi membuat kegoncangan di dalam masyarakat. Di dalam ayat ini, Allah mengancam orang-orang munafik yang suka menyebarkan berita jahat dan fitnah bahwa mereka akan diperangi jika mereka tidak mau menghentikan di dalam perbuatan mereka itu.

Dari uraian tersebut dapat diketahui bahwa semua kata di dalam Al-Qur'an yang berakar kata *ra'*, *jim*, dan *fa'* memunyai arti 'kegoncangan', baik kegoncangan itu bersifat fisik maupun bersifat psikologis. ❖ *Abd. A'la* ❖

RAJJ (رَجًّا)

Kata *rajj* merupakan bentuk *ism mashdar* (اسْمُ مَصْدَر = infinitif) dari kata kerja *rajja–yarujju* (رَجَّ – يَرُجُّ). Kata ini diartikan dengan *'al-idhthirâb'* (الإِضْطِرَاب = kegoncangan) dan *'tahrîkusy-syai' wa'iz'âjuhû'* (تَحْرِيْكُ الشَّيْءِ وَإِزْعَاجُه = bergoyangnya sesuatu yang disertai dengan kecemasan), demikian ditemukan di dalam dua kitab, yakni *Mu'jam Maqâyîsil-Lughah* karya Ibnu Faris bin Zakariyah dan *Mu'jam Mufradât li-Alfâzhil-Qur'ân* karya Ar-Raghib Al-Ashfahani.

Kata *rajj* dan kata kerjanya (yang berbentuk pasif) *rujjat* (رُجَّتْ) disebut di dalam Al-Qur'an masing-masing satu kali, yakni terdapat di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 4. Bunyi lengkap ayat ini yaitu *idzâ rujjatil-ardhu rajjan* (إِذَا رُجَّتِ الأَرْضُ رَجًّا = apabila bumi digoncangkan sedahsyat-dahsyatnya). Kedudukan lafal ayat tersebut di dalam struktur kalimat merupakan pengganti (*badl* = بَدَل) dari lafal *idzâ waqa'atil-wâqi'ah* (إِذَا وَقَعَتِ الوَاقِعَةُ = apabila terjadi Hari Kiamat). Selain itu ada pula yang menyebutnya sebagai keterangan (*zharf* = ظَرْف) dari peristiwa (Hari Kiamat), yakni pada hari itu bumi digoncangkan sedahsyat-dahsyatnya.

Di dalam kitab tafsir, seperti *Majma'ul-Bayân fi Tafsîril-Qur'ân* karya Ath-thabarsi, ayat yang disebutkan di atas ditafsirkan *zulzilat zilzâlan syadîdan* (زُلْزِلَتْ زِلْزَالاً شَدِيْدًا = [bumi] digoncangkan dengan goncangan yang dahsyat), demikian dikemukakan oleh mufasir klasik, seperti Ibnu Abbas, Qatadah, dan Mujahid. Demikian dahsyatnya, maka semua yang hidup dipermukaan bumi menjadi mati. Dikatakan pula bahwa semua yang pernah dikuburkan akan keluar dari perut bumi. Di dalam kitab tafsir lain, seperti *Tafsîr Ibnu Katsîr* dan *Tafsîr Al-Marâghî*, mengutip illustrasi yang dikemukakan oleh Ar-Rabi bin Anas bahwa kegoncangan bumi pada saat terjadinya Hari Kiamat ibarat sebuah alat pengayak yang digoyangkan. Dari peristiwa pada saat itu, Allah telah memperingatkan kepada hamba-Nya sebagaimana firman-Nya di dalam QS. Al-Hajj [22]: 1:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ ۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَىْءٌ عَظِيمٌ

(Yâ ayyuhân-nâs ittaqû rabbakum inna zalzalatas-sâ'ati syai'un 'azhîm)

"Hai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu; sesungguhnya kegoncangan Hari Kiamat itu adalah suatu kejadian yang sangat besar (dahsyat)."

❖ *Mujahid* ❖

RAJM (رَجْم)

Kata *rajm* (رَجْم) berasal dari *rajama–yarjumu–rajman* (رَجَمَ – يَرْجُمُ – رَجْمًا). Kata itu di dalam berbagai bentuknya—baik bentuk kata kerja maupun kata benda—di dalam Al-Qur'an disebut 14 kali di dalam 12 surah (11 surah *Makkiyah* dan 1 surat *Madaniyah*), 14 ayat.

Menurut Ibnu Faris (w. 395 H) di dalam bukunya *Maqâyîsul-Lughah*, kata *rajm* berasal dari kata yang berarti 'melempar dengan batu'. Seasal dengan kata itu juga adalah kata *ar-rijâm* (الرِّجَام) yang berarti 'batu', *ar-rajmah* (الرَّجْمَة) yang berarti 'kuburan'. Menurut Ibnu Duraid, *ar-rijâm* adalah 'batu yang diikatkan pada ujung tali, setelah itu diturunkan ke dalam sumur untuk menggerak-gerakkan lumpur sehingga muncul air yang mengairi sumur tadi'. Dikatakan juga bahwa yang dimaksud dengan *ar-rijâm* adalah 'batu yang diletakkan pada kayu yang membentang di ember agar ember itu lebih cepat turun'. Ungkapan *rajamtu fulânan bil-kalâm* (رَجَمْتُ فُلاَنًا بِالْكَلاَمِ = aku memukul si Fulan dengan ucapan), maksudnya memakinya. Firman Allah *swt.* tentang kisah Nabi Ibrahim as. dengan bapaknya, *la'in lam tantahi la'arju-mannaka* (لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ = jika kamu tidak berhenti, niscaya kamu akan kurajam), artinya aku akan memakimu. Seolah-olah merajam dengan kata-kata sama halnya dengan melempar dengan batu. Ada juga yang mengatakan bahwa ungkapan *la'arjumannaka* (لأَرْجُمَنَّك), artinya sungguh aku akan membunuhmu.

Menurut Al-Ashfahani (w. 502 H) di dalam *Al-Mufradât fi Gharîbil-Qur'ân*, kata *ar-rijâm* (الرِّجَام) berarti 'batu'. *Ar-rajm* (الرَّجْم) berarti 'melempar dengan batu'; *rujima* (رُجِمَ) berarti 'dirajam'. Firman Allah swt. di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 116, *Qâlû la'in lam tantahi yâ Nûḥ latakûnan-na minal-*

marjûmîn (قَالُوا لَئِن لَّمْ تَنتَهِ يَٰنُوحُ لَتَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمَرْجُومِينَ) = Mereka berkata, "Sungguh, jika kamu tidak mau berhenti, hai Nuh, niscaya benar-benar kamu akan termasuk orang-orang yang dirajam."), artinya termasuk orang-orang yang dibunuh dengan pembunuhan yang paling keji. Ungkapan di dalam QS. Hûd [11]: 91, *walau lâ rahthuka larajamnâka* (وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَٰكَ = kalaulah tidak karena keluargamu, tentu kami telah merajam kamu); *innahum in yazhharû 'alaikum yarjumûkum* (إِنَّهُمْ إِن يَظْهَرُوا۟ عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ = sesungguhnya jika mereka dapat mengetahui tempatmu, niscaya mereka akan melempar kamu dengan batu). Kata *rajm* (رَجْم) digunakan juga dengan arti 'melempar, menyangka, menerka, dan memaki', seperti firman Allah swt. *rajman bil-ghaibi* (رَجْمًۢا بِٱلْغَيْبِ = sebagai terkaan kepada barang yang ghaib); *la'arjumannaka wahjurnî maliyyâ* (لَأَرْجُمَنَّكَ ۖ وَٱهْجُرْنِى مَلِيًّا = jika kamu tidak berhenti, niscaya kamu akan kurajam dan tinggalkanlah aku buat waktu yang lama) artinya akan aku katakan yang paling kamu benci. *Asy-syaithân ar-rajîm* (ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ) yang diusir dari semua yang baik dan diusir dari alam arwah. *Ar-rajmah* (الرَّجْمَة) dan *ar-rujmah* (الرُّجْمَة) adalah batu nisan kemudian diartikan dengan kuburan, jamaknya *rijâm* (رِجَام) dan *rujam* (رُجَم). *Rajamtul-qabra* (رَجَمْتُ الْقَبْرَ) artinya 'saya membuat bangunan'. *Al-murâjamah* (الْمُرَاجَمَة) artinya 'cacian', seperti tuduhan dan fitnahan.

Dari penjelasan di atas dapatlah dipahami bahwa kata *rajm* pertama kali digunakan dengan arti 'melempar dengan batu', kemudian pada pemahaman selanjutnya kata ini digunakan dengan arti 'makian', 'perkiraan', 'kuburan' dan lainnya.

Al-Qur'an berulang kali menggunakan kata *rajm* berkaitan dengan kisah para nabi, seperti Nabi Syuaib, Ibrahim, Nuh, dan Musa.

Tampak dengan jelas bahwa ayat-ayat yang memuat kata *rajam* sebagaimana yang telah diungkapkan di atas umumnya dikaitkan dengan sikap umat terdahulu terhadap para nabi-Nya. Ternyata banyak di antara mereka tidak menerima seruan nabi dan mendustakannya. Mereka berusaha menghentikan seruan itu dengan berbagai cara, termasuk penyiksaan dan perajaman.

Pada umumnya kata *rajam* digunakan Al-Qur'an dengan arti 'merajam' (melempar dengan batu), kecuali firman Allah swt. pada QS. Al-Kahfi [18]: 22, *rajman bil-ghaib* sebagai 'terkaan terhadap barang yang gaib'. Penekanan makna rajam di sini bukan dengan arti 'melempar dengan batu', melainkan dipakai dengan makna 'terkaan'. Sebagaimana dijelaskan oleh Ath-Thabathabai, ayat ini menyangkut jumlah bilangan *ashhâbul kahf*. Ada beberapa pendapat tentang jumlah mereka itu; di antaranya ada yang mengatakan bahwa mereka berjumlah tiga orang; yang keempat adalah anjingnya. Ada juga yang mengatakan bahwa mereka berjumlah lima orang dan yang keenam adalah anjingnya. Pendapat lain mengatakan mereka berjumlah tujuh orang dan yang kedelapan adalah anjingnya. Semuanya itu adalah *rajman bil-ghaib* (terkaan dengan yang ghaib). Ungkapan *rajman bil-ghaib* untuk membedakan antara tidak tahu dan melempar dengan batu, seakan-akan yang dimaksud dengan *bil-ghaib*, yaitu, ucapan yang maknanya tidak diketahui oleh ilmu, orang yang mengucapkan tidak tahu apakah ucapannya itu benar atau salah. Demikian juga dengan kata *rajm* orang tidak tahu apakah lemparannya mengena atau tidak. Karena itu, alangkah baiknya *rajman bil-ghaib* diartikan sebagai menuduh dengan mengira-ngira karena pengiraan itu juga tidak berdasarkan ilmu (tidak diketahui).

Adapun kata *rajîm* semuanya dihubungkan dengan setan yang terkutuk. Kata *rajîm* di dalam Al-Qur'an disebut enam kali. ❖ *Afraniati Affan* ❖

RAMÂD (رَمَاد)

Kata *ramâd* (رَمَاد) adalah bentuk *mashdar* dari kerja transitif *ramada – yarmadu – ramdan - ramâdan* (رَمَدَ – يَرْمَدُ – رَمْدًا – رَمَادًا) yakni sebuah kata yang terdiri dari tiga huruf, *râ, mîm,* dan *dâl.* Menurut Ibrahim Anis, verba *ramada* berarti 'hancur bagaikan debu'. Hal tersebut senada dengan

pengertian yang disebutkan oleh Wahbah Az-Zuhaili. Dia mengatakan, *ar-ramd* berarti 'bekas pembakaran' (أَثَرُ النَّارِ بَعْدَ إِحْرَاقِهَا). Kadang-kadang juga diartikan dengan 'kebinasaan', seperti di dalam *frasa, 'âmur-ramâd* (عَامُ الرَّمَاد = tahun kebinasaan) sebagaimana yang terjadi pada masa pemerintahan Umar bin Khaththab (18 H.), di mana pada masa itu terjadi paceklik akibat kemarau panjang, sehingga mengancam kelangsungan hidup makhluk hidup pada umumnya termasuk manusia. Dari kata tersebut lahir kata (أَرْمَدَ – رَمَّدَ), artinya 'menghancurkan sehingga menjadi bagaikan 'debu', seperti di dalam ungkapan, *syawâ akhûka hattâ idzâ indhajja rumida* (شَوَى أَخُوْكَ حَتَّى إِذَا انْضَجَّ رُمِدَ = saudaramu memanggang sesuatu sehingga apabila telah matang ia menghancurkannya kembali seperti debu). Sebuah perumpamaan bagi orang-orang yang merusak sesuatu yang telah ia perbaiki sendiri.

Derivasi kata tersebut yang lain adalah رَمَدَ artinya 'berwarna abu-abu', sebagaimana di dalam kalimat, *ramadatin-nâr fashârat ka'annahû fihi ramâd* (رَمَدَتِ النَّارُ فَصَارَتْ كَأَنَّهُ فِيْهِ رَمَاد = api berwarna abu-abu hingga menjadi seperti ada debu di dalamnya). Kadang-kadang juga berarti 'penyakit mata' seperti di dalam kalimat, *ramadatil-'ainu ramdâ* (رَمَدَتِ الْعَيْنُ رَمْدًا), yakni apabila terjadi pembengkakan pada mata karena kemasukan debu akibat terpahan angin. Dari pengertian yang terakhir ini lahir istilah, *ramâdiy,* (رَمَادِيّ = dokter mata) dan *'Ilmur-ramâd* (عِلْمُ الرَّمَاد = ilmu kedokteran mata).

Arti-arti yang telah disebutkan di atas, senada dengan pengertian yang diberikan oleh Ibnu Faris. Menurutnya, kata tersebut memunyai tiga arti dasar, yakni 'nama salah satu penyakit mata', 'warna' dan 'profesi'. Al-Ashfahani mengartikannya dengan 'padam' dan 'debu' seperti di dalam kalimat رَمَدَتِ النَّارُ فَصَارَتْ رَمَادًا.

Di dalam Al-Qur'an, kata tersebut hanya digunakan satu kali, yakni di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 18, *"Orang-orang kafir (yang ingkar) kepada Tuhannya amalan-amalan mereka laksana abu yang ditiup angin kencang pada suatu hari. Mereka tidak dapat mengambil manfaat sedikitpun dari apa yang telah mereka kerjakan (di dunia). Yang demikian itu adalah kesesatan yang jauh"*

Arti kata الرَّمَادُ di dalam ayat tersebut tidak menimbulkan kontroversi di kalangan mufasir. Mereka pada umumnya mengartikannya dengan 'debu'. Wahbah Az-Zuhailiy misalnya mengartikannya dengan 'bekas yang ditinggalkan oleh api setelah ia padam'. Apa yang ditinggalkan api setelah padam tidak lain dari abu/arang.

Ayat tersebut berkaitan dengan keadaan yang dialami oleh orang-orang kafir di hari pembalasan nanti. Menurut mereka, orang-orang kafir (yang menolak kebenaran) yang telah melakukan perbuatan baik selama hidupnya di dunia seperti menolong sesamanya, menyambung silaturrahmi, jujur, dan lain-lain, bagaikan orang-orang yang mengumpulkan debu yang kemudian debu yang telah dikumpulkannya itu diterpa badai sehingga tiada yang tersisa walau sedikit. Pahala dari amalan-amalan mereka itu tidak memberikan manfaat apa-apa. Hal itu terjadi karena iman yang merupakan syarat utama diterimanya amalan seseorang tidak mereka miliki. ❖ *Alimin* ❖

RAMADHÂN (رَمَضَان)

Ramadhân adalah nama salah satu bulan (bulan kesembilan) di dalam perhitungan *Qamariyyah.* Kata *ramadhân* merupakan bentuk *mashdar* dari kata kerja *ramidha* yang berarti 'membakar', 'terik' atau 'sangat panas'. Dinamakan *ramadhân* karena ketika penamaan dilakukan, udara saat itu di Jazirah Arab sangat panas. Ada yang menganggap akar kara *ramadhân* berarti 'mengasah' karena masyarakat Jahiliyah pada bulan tersebut mengasah alat-alat perang mereka untuk menghadapi peperangan di bulan berikutnya. Nama *ramadhân* untuk bulan kesembilan tetap dipahami sebagai mengasah, antara lain dengan arti 'mengasah jiwa' untuk berpuasa dan amalan kebajikan lainnya.

Kata *ramadhân* di dalam Al-Qur'an disebut satu kali, yakni pada QS. Al-Baqarah [2]: 185:

شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

(Syahru ramadhânal-ladzî unzila fihil-Qur'ânu hudan lin-nâsi wa bayyinâtin minal-hudâ wal-furqân faman syahida minkumusy-syahra falyashumhu).

"Bulan Ramadan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang batil). Karena itu, barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, hendaklah ia berpuasa pada bulan itu."

Dari ayat tersebut diketahui bahwa kata *ramadhân* di dalam Al-Qur'an disebut di dalam konteks pembicaraan tentang kewajiban berpuasa dan masa turunnya Al-Qur'an.

Selain Ramadhan, bulan itu juga memunyai beberapa nama lain, yaitu (1) *syahrul-Qur'ân* (شَهْرُ الْقُرْآن = bulan diturunkannya Al-Qur'an); (2) *syahrush-shiyâm* (شَهْرُ الصِّيَام = bulan pelaksanaan puasa wajib); (3) *syahrush-shabr* (شَهْرُ الصَّبْر = bulan kesabaran) karena puasa melatih seseorang untuk bersikap sabar.

Keistimewaan bulan ini antara lain (1) adanya kewajiban berpuasa selama sebulan penuh; (2) bulan diturunkannya Al-Qur'an (QS. Al-Baqarah [2]: 185); (3) bulan yang di dalamnya terdapat satu malam yang sangat mulia, yang nilainya lebih mulia dari pada seribu bulan, yakni *lailatull-qadr* (لَيْلَة الْقَدْر = malam kemuliaan) (QS. Al-Qadr [97]: 3); (4) bulan yang di dalamnya ditunaikan kewajiban zakat fitrah; (5) di dalamnya umat Islam melaksanakan shalat tarawih secara berjamaah ataupun sendiri-sendiri; (6) bulan pengampunan dosa bagi mereka yang berpuasa semata-mata karena iman dan mengharap ridha Tuhan (H.R Ahmad dan *Ashhâbus-Sunan*); (7) bulan dibukanya pintu-pintu surga dan ditutupnya pintu-pintu neraka (meskipun di dalam arti kiasan) (H.R. Ahmad dan An-Nasa'i); dan (8) bulan Ramadhan adalah satu-satunya bulan yang tercantum di dalam Al-Qur'an (QS. Al-Baqarah [2]: 185).

Solidaritas sosial terjalin selama bulan Ramadhan, di antaranya dalam bentuk berbuka puasa

Selanjutnya, fakta historis memaparkan bahwa beberapa peristiwa besar dan penting di dalam sejarah Islam terjadi di bulan Ramadhan, misalnya peristiwa Perang Badar yang dicatat sebagai kemenangan pertama umat Islam atas kaum musyrikin dan peristiwa penaklukan kota Mekah oleh umat Islam tanpa terjadi pertumpahan darah. ❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

RAQÎB (رَقِيْب)

Kata *raqîb* (رَقِيْب), yang akar katanya terdiri dari huruf-huruf *râ', qâf,* dan *bâ'* makna dasarnya adalah *tampil tegak lurus untuk memelihara sesuatu.* Pengawas adalah *raqîb,* karena dia tampil memerhatikan dan mengawasi untuk memelihara yang diawasi.

Dalam al-Qur'an, kata *Raqîb* ditemukan sebanyak lima kali; tiga di antaranya menjadi sifat Allah, dan dua lainnya, masing-masing satu bagi malaikat pengawas serta pencatat ucapan setiap manusia (QS. Qâf [50]: 18) dan Nabi Syuaib as. yang menjadi *raqîb* terhadap kaumnya (QS. Hûd [11]: 93).

Allah yang bersifat *Raqîb* adalah *Dia yang mengawasi, yang menyaksikan* atau *mengamati makhluk-Nya dari saat ke saat.* Demikian tiga makna yang dikemukakan Al-Qurthubi. Allah *Raqîb* terhadap segala sesuatu. Mengawasi, menyaksikan, dan mengamati segala yang dilihat dengan pandangan-Nya, segala yang didengar dengan pendengaran-Nya, serta segala yang wujud

Raqib

dengan ilmu-Nya.

Imam Ghazali mengartikan *Raqîb* sebagai *Yang Maha Mengetahui lagi Maha Memelihara.* Tulisnya, "Siapa yang memelihara sesuatu dan tidak lengah terhadapnya, memerhatikannya dengan perhatian bersinambung, menjadikan yang disaksikan bila dilarang melakukan sesuatu, tidak akan melakukannya, maka siapa yang demikian itu halnya dinamai *Raqîb.* Karena itu sifat ini berkaitan erat dengan ilmu serta pemeliharaan, tetapi dari sisi bahwa hal tersebut terlaksana secara bersinambung."

Perlu pula ditambahkan bahwa pengawasan ini bukan bertujuan mencari kesalahan atau menjerumuskan yang diawasi, tetapi justru sebaliknya—perhatikan kembali makna *Raqîb* dari segi bahasa! Karena itu para malaikat pengawas yang menjalankan tugasnya mencatat amal-amal manusia atas perintah Allah, tidak/belum mencatat niat buruk seseorang sebelum niat itu diwujudkan dalam bentuk perbuatan. Berbeda dengan niat baik seseorang, niat baik dicatat sebagai kebaikan walaupun belum diwujudkan/dilaksanakan. Bahkan konon, menurut Al-Qurthubi, ketika menafsirkan QS. Qâf [50]: 18: "Para malaikat pencatat amal, yakni Raqîb dan 'Atîd—setelah kematian yang diawasinya—masih berada di kubur yang bersangkutan untuk bertasbih dan berdoa kepada Allah."

Ayat-ayat Al-Qur'an yang menampilkan sifat Allah ini, memberi kesan pengawasan yang mengandung makna pemeliharaan, demi kebaikan yang diawasi, sejalan dengan makna kebahasaan yang dikemukakan di atas.

Dua di antara ayat yang menyebut sifat Allah itu, dikemukakan dalam konteks tuntunan menyangkut kehidupan rumah tangga serta perlunya hubungan silaturrahim.

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

"Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan darinya Allah menciptakan pasangannya; dan dari keduanya Allah memperkembangbiakkan lelaki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu Raqîba (menjaga dan mengawasi kamu)" (QS. An-Nisâ' [4]: 1).

لَّا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَآءُ مِنۢ بَعْدُ وَلَآ أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَٰجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ رَّقِيبًا

"Tidak halal bagimu mengawini perempuan-perempuan sesudah itu, dan tidak boleh (pula) mengganti mereka dengan istri-istri (yang lain), meskipun kecantikannya menarik hatimu kecuali perempuan-perempuan (hamba sahaya) yang kamu miliki. Dan adalah Allah Raqîba (Maha Mengawasi segala sesuatu)" (QS. Al-Ahzâb [33]: 52).

Ayat ketiga yang menggunakan kata *raqîba* juga memberi kesan pemeliharaan dan pengampunan. Camkanlah jawaban Nabi Isa as. yang diabadikan Al-Qur'an ketika Allah "bertanya" kepadanya tentang Trinitas yang dianut umatnya:

مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِى بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۚ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ۖ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِى كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ، إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ۖ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ

"Aku tidak pernah mengatakan kepada mereka kecuali apa yang Engkau perintahkan kepadaku (mengatakannya), yaitu: Sembahlah Allah, Tuhanku dan Tuhanmu, dan adalah aku menjadi saksi terhadap mereka, selama aku berada di antara mereka. Maka setelah Engkau wafatkan aku, Engkaulah ar-Raqîb yang mengawasi mereka. Dan Engkau adalah Maha Menyaksikan atas segala sesuatu. Jika Engkau menyiksa mereka, maka sesungguhnya mereka adalah hamba-hamba-Mu, dan jika Engkau mengampuni mereka, maka sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana" (QS. Al-Mâ'idah [5]: 117-118).

Raqîm, Marqûm

Kata *Raqîb* dapat juga berarti *menanti* seperti ucapan Nabi Syu'aib as. yang diabadikan QS. Hûd [11]: 93:

وَيَٰقَوْمِ ٱعْمَلُوا۟ عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّى عَٰمِلٌ ۖ سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَمَنْ هُوَ كَٰذِبٌ ۖ وَٱرْتَقِبُوٓا۟ إِنِّى مَعَكُمْ رَقِيبٌ

Dan (dia berkata): "Hai kaumku, berbuatlah menurut kemampuanmu, sesungguhnya aku pun berbuat (pula). Kelak kamu akan mengetahui siapa yang akan ditimpa azab yang menghinakannya dan siapa yang pembohong. Dan tunggulah azab (Tuhan), sesungguhnya aku pun bersama kamu Raqîb menunggu"

Makna ini tidak wajar disandang Allah, karena ilmu-Nya menyeluruh, dan bagi-Nya tidak ada waktu untuk masa kini, kemarin, atau esok. Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

RAQÎM, MARQÛM (رَقِيم ، مَرْقُوم)

Kata ini berasal dari akar kata *r-q-m* (ر ق م), yang bentuk kata kerjanya adalah *raqama – yarqumu* (رَقَمَ – يَرْقُمُ) berarti menulis, melukis, atau merekam. Jika diikuti objek *ats-tsaub* menjadi *raqamats-tsaub* (رَقَمَ الثَّوْبَ) maka artinya melukisi kain dengan warna-warni) dan jika objeknya adalah *kitâb* menjadi *raqamal-kitâb* (رَقَمَ الكِتَابَ) maka artinya menerangkan dan menjelaskannya dengan memberi titik (tanda) pada huruf-hurufnya. Dari kata kerja tersebut diketahui *mashdar*-nya adalah *raqm* (رَقْم), yang berarti tulisan atau angka.

Dari akar kata tersebut juga didapat *ism maf'ûl*, yaitu *marqûm* (مَرْقُوْم) dan *raqîm* (رَقِيْم). Keduanya berarti apa yang dituliskan. Muhammad Ar-Razi di dalam *Mukhtârush-Shihâh*, menyebutkan bahwa *ar-raqîm* berarti *al-kitâb*. Sementara itu, Muhammad Ismail Ibrahim di dalam *Mu'jam*-nya mengartikan *ar-raqîm* sebagai *al-kitâbul-marqûm* (الكِتَابُ المَرْقُوْم = buku bertulis).

Di dalam Al-Qur'an, kata *marqûm* (مَرْقُوْم) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Muthaffifîn [83]: 9 dan 20 yang berbunyi: *"kitâbun marqûm"* (كِتَابٌ مَرْقُوْم) dan kata *raqîm* (رَقِيْم) disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 9. Penyebutan kata *marqûm* yang mengikuti kata *kitâb* pada kedua ayat itu merupakan penjelasan terhadap ayat-ayat yang mendahului masing-masing, yang diawali dengan pertanyaan: *wa mâ adrâka mâ ...* (... وَمَا أَدْرَاكَ مَا) dan penyebutan *ar-raqîm* (الرَّقِيْمُ) yang mengikuti kata *al-kahfi* (الكَهْفُ) itu dikaitkan dengan kata *wa* sebagai penghubung (*wawul-'athf*).

Kata *raqîm* (رَقِيْم) yang hanya disebut satu kali itu didahului oleh sebuah kata majemuk (*idhâfah*) yang menyebut: *ashḥâbul kahf*. Ayat tersebut berbunyi:

أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْكَهْفِ وَٱلرَّقِيمِ كَانُوا۟ مِنْ ءَايَٰتِنَا عَجَبًا

(Am hasibta anna ashḥâbal kahfi war-raqîmi kânû min âyâtinâ 'ajaban).

Apakah kamu mengira bahwa orang-orang yang mendiami gua dan (memunyai) raqîm *itu termasuk tanda-tanda (kekuasaan) Kami yang menakjubkan.*

Jika *ashḥâbul kahf* (orang-orang yang mendiami gua besar) itu adalah para pemuda sebagaimana disebut pada QS. Al-Kahfi [18]: 10 maka kata *ar-raqîm* masih diperselisihkan pengertiannya.

Para mufasir berbeda pendapat dalam menginterpretasikan kata *ar-raqîm* yang mengikuti kata *ashḥâbal-kahfi* (أَصْحَاب الكَهْف = para pemuda yang berlindung di dalam gua) sebagaimana tersebut di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 9. Ada yang mengartikan kata *ar-raqîm* itu sebagai batu yang di atasnya tertulis nama para pemuda itu, riwayat kehidupan, serta syariat Nabi Isa yang mereka anut. Al-Farra' mengartikannya sebagai papan yang di atasnya tertulis nama, asal-usul, dan agama para pemuda itu, serta karena siapa mereka melarikan diri. Pendapat lain dikemukakan oleh Mujahid bahwa *ar-raqîm* itu adalah lembah yang ada di gua tersebut. Sementara itu As-Suddî mengartikannya sebagai batu yang ada di dalam gua tersebut. Abdullah Yusuf Ali mengartikannya sebagai inskripsi (*inscription*) atau tulisan huruf.

Selain pendapat-pendapat tersebut, terdapat penafsiran berbeda lainnya. Ibnu Zaid mengartikan *ar-raqîm* sebagai kitab yang masih disembunyikan Allah dan belum diceritakan

kepada manusia. Anas bin Malik dan Asy-Sya'bi mengartikannya sebagai nama anjing yang menyertai *ashhâbul kahf* itu, sebagaimana dikisahkan di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 22. An-Naqqasy mengartikannya "uang dirham" yang dibawa oleh para pemuda itu.

Mufasir lain mengartikannya sebagai "kepingan terbuat dari emas" yang berada di bawah dinding yang ditegakkan oleh Hidhir. Selain itu ada yang mengartikannya sebagai para penghuni gua (selain *ashhâbul kahf* tersebut) yang tertutup di dalamnya, lalu masing-masing dari mereka menyebut perbuatan paling baik yang pernah mereka lakukan agar mendapat pertolongan Tuhan membukakan pintu gua tersebut.

Sementara itu, Ibnu Abbas—meskipun di dalam sebuah riwayat dinyatakan ia mengaku mengetahui apa saja di dalam Al-Qur'an, kecuali empat hal: *ghislîn, hanân, al-awwâh,* dan *ar-raqîm,* namun ada riwayat lain menyebutkan, bahwa ia—memberi penjelasan mengenai apa yang tersebut di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 9 yang yang disebut di atas. Di sini Ibnu Abbas menjelaskan bahwa *ashhâbul kahf* adalah para pemuda yang hilang, lalu keluarga mereka mencari namun tidak dapat menemukan, maka masalah itu dilaporkan kepada raja. Atas laporan itu, raja memerintahkan agar kasus ini diberitakan. Selain itu, raja memberikan sekeping papan batu guna dituliskan nama para pemuda itu untuk selanjutnya disimpan di istana. Papan batu itulah yang disebut *ar-raqîm.*

Selain itu, riwayat lain menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan *ar-raqîm* di dalam ayat itu adalah sebuah "kitab bertulis" (كِتَابٌ مَرْقُوْم) yang mereka bawa, yang di dalamnya tersebut syariat yang mereka ikuti, yaitu agama Nabi Isa as.

Masing-masing dari dua ayat yang menyebutkan kata *kitâb marqûm,* QS. Al-Muthaffifîn [83]: 9 dan 20, itu didahului oleh suatu ayat di dalam bentuk kalimat tanya, yaitu: *wa mâ adrâka mâ ...* (... وَمَا أَدْرَاكَ مَا = tahukah kamu, apakah ... itu?). Semua ayat di dalam Al-Qur'an yang diawali dengan pertanyaan: *wamâ adrâka* (وَمَا أَدْرَاكَ) dengan kata kerja bentuk lampau, selalu diikuti dengan uraian atau penjelasan di belakangnya. Berbeda halnya dengan ayat yang diawali dengan pertanyaan: *wamâ yudrîka* (وَمَا يُدْرِيْكَ) dengan kata kerja bentuk kekinian), maka ia tidak diikuti dengan penjelasan atau jawaban atas materi atau hal yang ditanyakan.

Ayat-ayat yang mendahului itu adalah QS. Al-Muthaffifîn [83]: 8, yang berbunyi: *"wamâ adrâka mâ sijjîn"* (وَ مَا أَدْرَاكَ مَا سِجِّيْن =Tahukah kamu apakah *sijjîn* itu?), dijawab pada ayat 9, dengan pernyataan: *"kitâbun marqum"* (كِتَابٌ مَرْقُوْم). Dan QS. Al-Muthaffifîn [83]: 19, yang berbunyi: *"wamâ adrâka mâ 'illiyyûn"* (وَ مَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّوْن = Tahukah kamu apakah *'illiyyûn* itu?), dijawab pada ayat 20, dengan pernyataan: *"kitâbun marqum"* (كِتَابٌ مَرْقُوْم). Secara harfiah kedua ayat tersebut dapat diartikan "sebuah buku yang berisi catatan". Karena kedua pertanyaan itu mengenai dua hal yang bertentangan, maka kandungan jawaban tersebut tentu berbeda pula.

Jelaslah bahwa kedua ayat yang berbunyi: *"kitâbun marqum"* (كِتَابٌ مَرْقُوْم), sesuai konteksnya yang merupakan penjelasan atas pertanyaan tentang dua keadaan yang berbeda, itu memunyai substansi dan kandungan makna yang berbeda. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

RASYÎD, AR (الرَّشِيْد)

Kata *Rasyîd* (رَشِيد), terambil dari akar kata yang terdiri dari rangkaian huruf-huruf *râ', syîn,* dan *dâl.* Makna dasarnya adalah *ketepatan dan kelurusan jalan.* Dari sini lahir kata *rusyd* yang bagi manusia adalah *kesempurnaan akal dan jiwa,* yang menjadikannya mampu bersikap dan bertindak setepat mungkin. *Mursyid* (مُرْشِد) adalah *pemberi petunjuk/bimbingan yang tepat.* Sementara pakar bahasa berpendapat bahwa kata ini, mengandung makna kekuatan dan keteguhan. Dari sini kata *rasyâdah* (رَشَادَة) diartikan dengan *batu karang.*

Dalam Al-Qur'an kata *rasyîd* ditemukan sebanyak tiga kali, tidak satu pun menunjuk kepada Allah swt., kesemuanya menunjuk kepada manusia. Bentuk jamaknya, *râsyidûn*

Rasyîd, Ar

(رَاشِدُون), hanya ditemukan sekali, juga menunjuk kepada manusia. Namun demikian, ditemukan ayat yang dapat dipahami sebagai menunjuk bahwa sifat ini disandang oleh Allah swt. yaitu dalam firman-Nya:

مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا

"Barang siapa yang diberi petunjuk oleh Allah, maka dialah yang mendapat petunjuk, dan barang siapa yang disesatkan-Nya, maka kamu tak akan mendapatkan seorang pemimpin yang mursyidâ (dapat memberi petunjuk) kepadanya" (QS. Al-Kahfi [18]: 17).

Demikian juga firman-Nya yang mengabadikan doa *Ashhâb al-Kahfi* (أَصْحَابُ الْكَهْفِ) (QS. Al-Kahfi [18]: 10. Siapa yang menganugerahkan *rasyadâ* (رَشَدًا) pastilah dia *rasyîd.*

Menurut Imam Ghazali, *Rasyîd* adalah "Dia yang mengalir penanganan dan usahanya ke tujuan yang tepat, tanpa petunjuk, pembenaran atau bimbingan dari siapa pun. Sifat ini secara sempurna hanya disandang oleh Allah swt."

Sifat ini—menurut sementara ulama—mirip dengan sifat *al-Hakîm* (ٱلْحَكِيم), karena *al-Hakîm* adalah yang menempatkan segala sesuatu pada tempatnya, demikian pula *ar-Rasyîd,* yakni yang benar lagi tepat dalam perbuatannya serta lurus penanganannya. Namun keduanya berbeda, karena sifat *rusyd* (رُشْد) yang disandang oleh *rasyîd* memberi kesan terpenuhinya sifat ini dalam diri penyandangnya, bermula dari dirinya, sebelum yang lain.

Manusia yang menyandang sifat ini dijelaskan oleh QS. Al-Hujurât [49]: 7:

وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ ۚ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ

"Ketahuilah olehmu bahwa di tengah kamu ada Rasulullah. Kalau dia menuruti (kemauan) kamu dalam beberapa urusan, benar-benarlah kamu akan mendapat kesulitan, tetapi Allah menjadikan kamu cinta kepada keimanan dan menjadikan iman itu indah dalam hatimu serta menjadikan kamu benci kepada kekafiran, kefasikan dan kedurhakaan. Mereka itulah ar-râsyidûn (yang benar lagi tepat dalam perbuatannya serta lurus penanganannya)."

Ayat ini menginformasikan bahwa *ar-Râsyidûn* adalah mereka yang memperoleh anugerah Allah berupa rasa cinta kepada keimanan sehingga menaati Rasul saw., dan konsisten dalam ketaatannya, disertai rasa kagum kepada beliau yang menghasilkan dorongan meneladaninya. Mereka adalah yang menilai keimanan sebagai hiasan hidupnya, sehingga tidak ada sesuatu bagi mereka yang lebih indah dan berharga, bahkan menyamai dan mendekati nilai keimanan. Di sisi lain, mereka sangat benci kepada kekufuran, yakni segala sesuatu yang menutupi kesucian fitrah dan kemurnian akal, juga kepada kefasikan, yaitu sikap dan ucapan yang dapat mengantar kepada pengingkaran agama, dan terbebaskan pula dari kedurhakaan, yakni keengganan melaksanakan perintah Allah dan Rasul-Nya. Demikian Al-Biqa'i dalam tafsirnya menjelaskan ayat di atas.

Anda lihat bahwa sifat ini disandang oleh manusia atas bantuan Allah, karena itu tidak heran jika Allah swt. memerintahkan untuk menyampaikan bahwa *"Sesungguhnya Aku tidak kuasa mendatangkan suatu kemudharatan kepadamu dan tidak (pula)* rasyadâ (إِنِّى لَآ أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا), QS. Al-Jinn [72]: 21). Yang menganugerahkannya hanya Allah, atas pilihan dan kebijaksanaan-Nya: (Baca QS. Al-Anbiyâ' [21]: 51). Nabi Musa as. pernah memohon melalui hamba Allah yang dianugerahi-Nya *rusydâ,* (QS. Al-Kahf [18]: 66). Namun nabi mulia itu tidak berhasil dalam ujian yang diikutinya. Nabi Muhammad saw. diperingatkan agar berdoa: *"Mudah-mudahan Tuhanku akan memberiku petunjuk kepada yang lebih dekat dari* rusydâ *ini"* (QS. Al-Kahf [18]: 24).

Jalan menuju *rusyd* jelas: (قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ = *"Sesungguhnya telah jelas* ar-rusyd *dari jalan yang sesat"* (QS. Al-Baqarah [2]: 256).

Jin pun telah mengetahuinya, (QS. Al-Jinn [72]: 1-2), karena itu pula bagi yang bermaksud meraihnya, Allah berpesan:

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ

"Maka hendaklah mereka itu memenuhi (segala perintah)-Ku dan hendaklah mereka beriman kepada-Ku, agar mereka yarsyudûn (mengetahui yang benar dan menangani segala persoalan dengan tepat)" (QS. Al-Baqarah [2]: 186).

Mereka yang angkuh, tidak mungkin menyandang sifat ini, (QS. Al-A'râf [7]: 146). Mereka yang tidak bertakwa, yang bergelimang dalam dosa, tidak bermoral, mempermalukan tuan rumah di hadapan tamunya, adalah orang-orang yang jauh dari sifat *ar-rusyd* (QS. Hûd [11]: 78), demikian juga penguasa yang otoriter, durhaka lagi bejat (QS. Hûd [11]: 97).

Kemampuan mengelola harta adalah tahap awal dan tanda pertama dari ada tidaknya sifat ini pada seseorang, karena itu Allah memerintahkan kepada para wali yang diamanati harta anak yatim, agar memerhatikan sikap mereka dalam mengelola harta" (QS. An-Nisâ' [4]: 6). Demikian, *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

RAUDHAH (رَوْضَـــة)

Kata *raudhah* (رَوْضَة) berasal dari *râdha – yarûdhu – raudhan wa riyâdhatan wa riyâdhan* (رَاضَ – يَرُوْضُ رَوْضًا و رِيَاضَةً و رِيَاضًا). Di dalam Al-Qur'an hanya ditemukan kata *raudhah* (رَوْضَة, bentuk tunggal), yaitu di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 15 dan *raudhât*,رَوْضَات (bentuk jamak), yakni pada QS. Asy-Syûrâ [42]: 22, yang masing-masing disebut satu kali, dan tidak ditemukan di dalam bentuk lain.

Menurut Ibnu Zakariya, di dalam *Maqâyîsul-Lughah*, kata *raudh* (رَوْض) memiliki dua arti asli, yaitu 'lapang' atau 'luas' dan 'melembutkan' atau 'memudahkan'. Arti pertama ditunjuk oleh kata *raudhah* dan *raudhât* yang terdapat di dalam Al-Qur'an, sedangkan arti kedua ditunjuk oleh kata *riyâdhah* (رِيَاضَة) yang berarti 'latihan atau olah raga'.

Imam Ath-Thabarsi, di dalam tafsir *Majma'ul-Bayân*, mengatakan, *ar-raudhah* berarti bumi yang hijau penuh dengan tanaman dan *al-jannah* (الْجَنَّة) berarti 'bumi yang dikelilingi atau dipenuhi oleh pepohonan'. Kata *raudhah* di dalam Al-Qur'an merupakan lambang tempat kehidupan yang indah, nyaman, dan menyenangkan, yang di dalam bahasa agama disebut 'surga'.

Setiap kata *raudhah*, baik di dalam bentuk tunggal maupun jamak, yang terdapat di dalam Al-Qur'an senantiasa diawali dengan kata "orang-orang yang beriman dan beramal saleh" dan diakhiri dengan ungkapan dan penjelasan mengenai kehidupan ukhrawi yang penuh dengan kesenangan.

Raudhah yang diartikan sebagai 'kebun' atau 'taman surga' merupakan lambang bagi kehidupan ukhrawi bagi orang-orang yang ketika di dunia melakukan amal saleh. Pemilihan kata *raudhah*, bumi yang hijau indah dan berlimpah air, untuk melambangkan kehidupan yang menyenangkan dan penuh keridhaan Allah swt. ❖ *Cholidi* ❖

RAZZÂQ, AR- (الرَّزَّاق)

Kata *ar-Razzâq* (الرَّزَّاق), terambil dari akar kata *razaqa* (رَزَقَ) atau *rizq* (رِزْق), yakni *rezeki*, yang pada mulanya—sebagaimana ditulis oleh pakar bahasa Arab Ibnu Faris—berarti *pemberian untuk waktu tertentu.* Di sini, terlihat perbedaannya dengan *al-Hibah*, dan di sini pula dapat dipahami perbedaan antara *ar-Razzâq* dan *al-Wahhâb.* Namun demikian, arti asal ini berkembang, sehingga rezeki antara lain diartikan sebagai pangan, pemenuhan kebutuhan, gaji, hujan, dan lain-lain, bahkan sedemikian luas dan berkembang pengertiannya sehingga *anugerah kenabian* pun dinamai rezeki. Nabi Syuaib as. berkata kepada kaumnya:

يَٰقَوْمِ أَرَءَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّى وَرَزَقَنِى مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا

"Wahai kaumku bagaimana pikiranmu jika aku mempunyai bukti yang nyata dari Tuhanku dan Dia menganugerahi aku dari-Nya rezeki yang baik (yakni kenabian)?" (QS. Hûd [11]: 88).

Dalam Al-Qur'an kata *ar-razzâq* hanya ditemukan sekali, yakni pada QS. Adz-Dzâriyât

Razzâq, Ar

[51]: 58, tetapi bertebaran ayat-ayat yang menggunakan akar kata ini, yang menunjuk kepada Allah swt.

Ar-Razzâq adalah Allah yang berulang-ulang dan banyak sekali memberi rezeki kepada makhluk-makhluk-Nya. Imam Al-Ghazali ketika menjelaskan arti *ar-Razzâq* menulis bahwa, *"Dia yang menciptakan rezeki dan menciptakan yang mencari rezeki, serta Dia pula yang mengantarnya kepada mereka dan menciptakan sebab-sebab sehingga mereka dapat menikmatinya."*

Rezeki oleh sementara pakar hanya dibatasi pada pemberian yang bersifat halal, sehingga yang haram tidak dinamai rezeki. Tetapi pendapat ini ditolak oleh mayoritas ulama, dan karena itulah Al-Qur'an dalam beberapa ayat menggunakan istilah *rizqan hasanan* (rezeki yang baik), untuk mengisyaratkan bahwa ada rezeki yang *tidak baik,* yakni yang haram. Berdasar keterangan di atas, dapat dirumuskan bahwa *rezeki* adalah *segala pemberian yang dapat dimanfaatkan, baik material maupun spiritual.*

Setiap makhluk telah dijamin Allah rezeki mereka. Yang memperoleh sesuatu secara tidak sah/haram dan memanfaatkannya pun telah disediakan oleh Allah rezeki yang halal, tetapi dia enggan mengusahakannya atau tidak puas dengan perolehannya, atau terhalangi oleh satu dan lain hal sehingga tidak dapat meraihnya. Karena itu, agama menekankan perlunya berusaha, dan bila tidak dapat karena terhalangi oleh satu dan lain sebab, maka manusia diperintahkan berhijrah/mencari tempat dan arena lain guna berusaha.

Jaminan rezeki yang dijanjikan Allah kepada makhluk-Nya bukan berarti memberinya tanpa usaha. Harus disadari bahwa yang menjamin itu adalah Allah yang menciptakan makhluk serta hukum-hukum yang mengatur makhluk dan kehidupannya. Bukankah manusia telah terikat dengan hukum-hukum yang telah ditetapkan-Nya? Kemampuan tumbuh-tumbuhan untuk memperoleh rezekinya, serta organ-organ yang menghiasi tubuh manusia dan binatang, adalah bagian dari jaminan rezeki Allah. Demikian juga kehendak insting, perasaan, dan kecenderungan, selera dan keinginannya, rasa lapar dan hausnya, sampai kepada naluri mempertahankan hidupnya, adalah bagian dari jaminan rezeki Allah kepada makhluk-Nya. Karena tanpa itu semua, maka tidak akan ada dalam diri manusia dorongan untuk mencari makan, tidak pula akan terdapat pada manusia dan binatang pencernaan, kelezatan, kemampuan membedakan rasa, dan sebagainya.

Allah sebagai *ar-Razzâq,* juga menjamin rezeki dengan menghamparkan bumi dan langit dengan segala isinya. Dia menciptakan seluruh wujud dan melengkapinya dengan apa yang mereka butuhkan sehingga mereka dapat memperoleh rezeki yang dijanjikan Allah itu. Rezeki dalam pengertiannya yang lebih umum tidak lain kecuali upaya makhluk untuk meraih kecukupan hidupnya dari dan melalui makhluk lain. Semua makhluk yang membutuhkan rezeki diciptakan Allah dengan kebutuhan atas makhluk lain untuk dimakannya agar dapat melanjutkan hidupnya, sehingga rezeki dan yang diberi rezeki selalu tidak dapat dipisahkan. Setiap yang mendapat rezeki dapat menjadi rezeki untuk yang lain, dapat makan dan menjadi makanan bagi yang lain.

Jarak antara rezeki dan manusia, lebih jauh dari jarak rezeki dengan binatang, apalagi tumbuhan. Ini bukan saja karena adanya aturan-aturan hukum dalam cara perolehan dan jenis yang dibenarkan bagi manusia, tetapi juga karena seleranya yang lebih tinggi. Oleh sebab itu, manusia dianugerahi Allah sarana yang lebih sempurna, akal, ilmu, pikiran, dan sebagainya, sebagai bagian dan jaminan rezeki Allah. Tetapi sekali-kali jaminan rezeki yang dijanjikan Allah bukan berarti memberinya tanpa usaha.

Jarak antara rezeki bayi dengan rezeki orang dewasa pun berbeda. Jaminan rezeki Allah, berbeda dengan jaminan rezeki orang tua kepada bayi-bayi mereka. Bayi menunggu makanan yang siap dan menanti untuk disuapi. Manusia dewasa tidak demikian. Allah menyiapkan sarana dan manusia diperintahkan

mengolahnya:

هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولاً فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ

Dia yang menjadikan bagi kamu bumi itu mudah (untuk dimanfaatkan) maka berjalanlah di segala penjurunya, dan makanlah dari rezeki-Nya" (QS. Al-Mulk [67]: 15).

Karena itu ketika Allah *ar-Razzâq* itu menguraikan pemberian rezeki-Nya dikemukakannya dengan menyatakan bahwa, (نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ = *"Kami memberi rezeki kepada kamu dan kepada mereka (anak-anak kamu)."* (QS. Al-An'âm [6]: 151). Penggunaan kata Kami—sebagaimana pernah diuraikan sebelum ini–adalah untuk menunjukkan keterlibatan selain Allah dalam pemberian/perolehan rezeki itu. Dalam hal ini adalah keterlibatan makhluk-makhluk yang bergerak itu mencarinya.

Itu sebabnya ketika menyampaikan jaminan-Nya, Allah mengisyaratkan bahwa jaminan itu untuk semua *dâbbah* (دَابَّة [yang bergerak]). Perhatikan firman-Nya: (وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا = *"Tidak satu dâbbah (binatang melata yang bergerak) pun di bumi, kecuali Allah yang menjamin rezekinya"* (QS. Hûd [11]: 6).

Lima kali dalam Al-Qur'an, Allah menyifati diri-Nya dengan *Khair ar-Râziqîn* (خَيْرُ الرَّازِقِين [sebaik-baik rezeki]) dari enam kali kata *râziqîn* (رَازِقِين).

Hanya sekali Al-Qur'an menyifati Allah dengan *ar-Razzâq*, yaitu dalam QS. Adz-Dzâriyât [51]: 58: (إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ = *"Tiada Aku menghendaki pemberian (rezeki) dari mereka, tidak pula Aku menghendaki diberi makan oleh mereka. Sesungguhnya Allah adalah ar-Razzâq (Maha Pemberi rezeki) yang memiliki kekuatan yang kukuh."*

Agaknya itu untuk mengisyaratkan bahwa dalam perolehan rezeki harus ada keterlibatan makhluk bersama Allah. Allah adalah sebaik-baik Pemberi rezeki, antara lain karena Dia yang menciptakan rezeki beserta sarana dan prasarana perolehannya, sedang manusia hanya mencari dan mengolah apa yang telah diciptakan-Nya itu. Bukankah yang dimanfaatkan manusia adalah bahan mentah yang disiapkan Allah, atau hasil olahan dari bahan mentah yang telah tersedia itu?

Sementara orang berkata bahwa Rasul saw. pernah memuji burung-burung—dengan maksud agar diteladani—dalam perolehan rezeki mereka: *"Burung-burung keluar lapar di waktu pagi dan kembali kenyang di sore hari."* Apa yang disabdakan Rasul saw. ini benar adanya, tetapi harus diingat dan diteladani bahwa burung-burung tidak tinggal diam di sarang mereka, tetapi terbang keluar untuk meraih rezekinya. Demikian pula seharusnya manusia. Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

RI'ÂYAH (رِعَايَـة)

Kata *ri'âyah* adalah kata dasar (*mashdar*, infinitif) dari kata kerja (*ra'â – yar'â* = يَرْعَى — رَعَى). Menurut kamus *Mu'jam Maqâyisil-Lughah*, kata ini berarti 'mengawasi' dan 'memelihara'. Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, pada mulanya kata ini berarti 'memelihara binatang', baik dengan memberikan makanannya maupun dengan melindunginya dari bahaya. Dari akar kata itu terbentuk berbagai kata dengan bermacam-macam makna, tetapi semuanya mengandung makna 'memelihara' dan 'mengawasi'. Misalnya, kata *ar-râ'î* (الرَّاعِى) atau kata *râ'in* (رَاعٍ) berarti 'penggembala', karena orang yang menggembalakan binatang bertugas memeliharanya dengan memberikan semua kebutuhan hidupnya dan mengawasinya dari berbagai bahaya yang akan menimpanya. Di dalam perkembangan selanjutnya kata *ar-râ'î* atau *râ'in* itu diartikan 'pemimpin', karena pemimpin bertugas memelihara, mengawasi, dan melindungi orang-orang yang dipimpinnya. Tugas pemimpin sebenarnya hampir sama dengan tugas penggembala. Di dalam sebuah haditsnya, Nabi bersabda:

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْؤُوْلٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ فَالْإِمَامُ رَاعٍ وَهُوَ مَسْؤُوْلٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِى اَهْلِهِ وَهُوَ مَسْؤُوْلٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ

(Kullukum râ'in, wa kullukum mas'ûlun 'an ra'iyyatihî, fal imâmu râ'in wa kullukum mas'ûlun 'an ra'iyyatihî, warrajul râ'in fi ahlihî wa huwa masûlun 'an ra'iyyatihî).

"Setiap kamu adalah pemimpin dan setiap kamu akan diminta pertanggungjawabannya tentang orang yang dipimpinnya; kepala negara adalah pemimpin, ia akan diminta pertanggungjawabannya tentang rakyat yang dipimpinnya, suami adalah pemimpin di dalam rumah tangganya, ia bertanggung jawab atas pemeliharan anggota keluarganya" (HR. Al-Bukhari, Muslim dan Ahmad).

Kata *ri'âyah* di dalam Al-Qur'an disebut hanya satu kali, yakni pada QS. Al-Hadîd [57]: 27. Di dalam ayat ini kata *ri'âyah* dihubungkan dengan kata ganti (*dhâmir*, pronoun) *hâ'* (ها), sehingga menjadi *ri'âyatihâ* (رِعَايَتِهَا). Kata ganti itu merujuk kepada kata sebelumnya, yakni kata *rahbaniyyah*. Menurut Al-Ashfahani, kata ini berarti takut yang disertai dengan usaha memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti. Al-Mawardi, sebagaimana disebutkan oleh Al-Qurthubi, menjelaskan bahwa kata *rahbaniyyah* boleh pula dibaca *ruhbaniyyah* (رُهْبَانِيَّةٍ), yang berarti 'kependetaan', dinisbatkan kepada kata *ar-ruhbân* (الرُّهْبَان = pendeta).

Secara terminologi, kata *ar-rahbâniyyah* berarti 'tradisi kehidupan pendeta yang dibuat-buat oleh kaum Nasrani (Kristen)', di mana mereka menjauhkan diri dari orang banyak, tidak nikah, dan mengasingkan diri di gereja atau biara untuk memperbanyak ibadah. Tradisi tersebut dilakukan untuk mendekatkan diri kepada Tuhan, mencari keridhaan Tuhan, dan memelihara diri dari azab-Nya. Di dalam kenyataannya mereka tidak mampu melaksanakan tradisi kependetaan itu dengan sesungguhnya. Inilah makna ungkapan *famâ ra'auhâ ḥaqqa ri'âyatihâ* (فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا = mereka tidak dapat memelihara tradisi kependetaan itu dengan sesungguhnya). Menurut Ibnu Katsir, ungkapan ini sebenarnya merupakan celaan Allah yang ditujukan kepada mereka yang membuat-buat tradisi tersebut. Karena mereka telah membuat sendiri cara pendekatan diri kepada Allah melalui tradisi kependetaan, padahal Allah sendiri tidak pernah mensyariatkan hal itu. Kemudian pula mereka tidak mampu melakukan tradisi itu dengan sesungguhnya, karena bertentangan dengan naluri manusia. Penyimpangan itu berlanjut terus, bahkan mereka menambahkan paham trinitas ke dalam ajaran Nasrani (Kristen) dan mengikuti agama yang dianut oleh para raja yang berusaha mengubah ajaran Nabi Isa as. yang sebenarnya. Tradisi kependetaan yang dibuat-buat oleh kaum Nasrani itu merupakan perbuatan melampaui batas dari naluri manusia. Mereka ingin mendekatkan diri kepada Allah dengan cara membenci kehidupan dunia. Praktik kehidupan seperti itu malah menyebabkan banyaknya pendeta yang berbalik seratus delapan puluh derajat menjadi mencintai dunia secara berlebihan. Karena segala sesuatu bila telah melampaui batas akan beralih menjadi sebaliknya. Inilah yang disebut Allah di dalam QS. At-Taubah [9]: 34,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ

Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya kebanyakan para pendeta suka memakan harta orang lain dengan cara yang batil (illegal) dan menghalangi orang dari jalan Allah.

Al-Qur'an mengakui adanya pengikut Nabi Isa as. yang masih mengikuti ajaran Nabi Isa yang sebenarnya, tetapi jumlah mereka sangat sedikit, sedangkan kebanyakannya adalah orang fasiq (QS. Al-Hadîd [57]: 27). ❖ *Muchlis Bahar* ❖

RIBÂ (رِبَا)

Kata *ribâ* berasal dari akar kata *rabâ yarbû rabwan wa riban wa rubuwwan* (رَبَا يَرْبُوْ رَبْوًا وَرِبًا وَ رُبُوًّا). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini disebut 20 kali di dalam Al-Qur'an. Masing-masing di dalam bentuk *fi'l mâdhî* tiga kali, *fi'l mudhâri'* empat kali, dan di dalam bentuk *ism* 12 kali.

Secara leksikal, kata ini diartikan dengan *az-ziyâdah* (الزِّيَادَةُ = bertambah) dan *an-namâ* (النَّمَى = tumbuh). Di dalam Al-Qur'an, kata ini di dalam berbagai bentuknya memiliki beberapa makna. Namun, makna-makna tersebut mengandung unsur-unsur yang sama yang bisa dikembalikan ke arti asalnya, yakni 'bertambah' dan 'tumbuh'.

Misalnya, di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 17, kata *râbiyan* (رَابِيًا) disebutkan untuk manyifati kata *zabadan* (زَبَدًا = buih) yang akan hanyut dibawa arus sebagai perumpamaan bagi sesuatu yang batil. Kata *râbiyan* di dalam ayat tersebut diartikan 'mengapung' atau 'mengambang'/di dalam QS. Al-Hâqqah [69]: 10, kata *râbiyah* (رَابِيَةً) disebutkan untuk menyifati kata *akhdzatan* (أَخْذَةً = siksaan) yang ditimpakan kepada Firaun dan orang-orang yang datang sebelumnya akibat pembangkangan mereka terhadap rasul Tuhan. Kata *râbiyah* di dalam ayat itu diartikan (siksaan) 'yang amat berat'. Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 265, kata *rabwah* (رَبْوَة) disebutkan di dalam konteks perumpamaan tentang orang-orang yang menginfakkan harta mereka karena mengharap ridha Allah dan untuk keteguhan hati mereka, bagaikan kebun yang terletak di 'dataran tinggi' yang disiram oleh hujan lebat yang menghasilkan buahnya dua kali lipat. Kata *rabwah* di dalam ayat itu diartikan 'dataran tinggi.' Selanjutnya, di dalam QS. An-Nahl [16]: 92, kata *arbâ* (أَرْبَى) disebutkan berkaitan dengan peringatan Allah agar tidak menyalahi perjanjian yang telah disepakati disebabkan oleh adanya satu golongan lain yang 'lebih banyak' jumlahnya, yang diumpamakan seperti seorang perempuan yang mengurai benangnya yang sudah dipintal dengan kuat menjadi berceraiberai kembali. Kata *arbâ* di dalam ayat itu diartikan dengan 'lebih banyak'.

Kata *ribâ* di dalam Al-Qur'an, ditemukan sebanyak delapan kali pada empat surah, yaitu QS. Al-Baqarah, QS. Âli 'Imrân, QS. An-Nisâ', dan QS. Ar-Rûm. Tiga surah yang disebutkan pertama diturunkan setelah Nabi saw. hijrah ke Madinah (surah *Madaniyah*), sedangkan QS. Ar-Rûm diturunkan sebelum hijrah (surah *Makkiyah*). Hal ini berarti bahwa ayat yang pertama berbicara tentang riba adalah QS. Ar-Rûm [30]: 39. Selanjutnya, secara kronologis berdasarkan beberapa riwayat, urutan ayat riba sebagai berikut: QS. Âli 'Imrân [3]: 130, QS. An-Nisâ' [4]: 160-161, dan QS. Al-Baqarah [2]: 278-280.

Al-Maraghi di dalam Tafsirnya, menyebutkan bahwa tahap-tahap pembicaraan Al-Qur'an tentang riba sama dengan tahapan pembicaraan tentang *khamr* (minuman keras). Pada tahap pertama, Al-Qur'an sekadar menggambarkan adanya unsur negatif di dalamnya, yakni bahwa riba yang diberikan agar harta menjadi bertambah banyak, padahal hakikatnya tidak bertambah di sisi Allah. Sebaliknya, zakat yang diberikan karena mengharap ridha Allah itulah yang akan berlipat ganda pahalanya (QS. Ar-Rûm [30]: 39). Tahap kedua, Al-Qur'an mengisyaratkan keharamannya dengan menyebutkan ancaman siksa yang pedih kepada orang-orang kafir, yakni mereka yang menghalalkan riba dan memakan harta manusia dengan cara batil (QS. An-Nisâ' [4]: 161). Selanjutnya, pada tahap ketiga, secara eksplisit Al-Qur'an menyatakan keharaman salah satu bentuknya, yakni riba yang berlipat ganda (QS. Âli 'Imran [3]: 130). Akhirnya, pada tahap keempat, Al-Qur'an mengharamkan secara total riba di dalam berbagai bentuknya (QS. Al-Baqarah [2]: 275-278).

Ulama lain memahami ayat QS. Ar-Rûm [30]: 39 yang merupakan ayat yang pertama berkaitan dengan riba, sebagai ayat yang berbicara tentang riba yang tidak diharamkan. Hal Ini didasarkan pada kandungan ayat tersebut yang sama sekali tidak menyatakan pelarangan riba. Di samping itu, perbedaan penulisan ujung kata riba dengan huruf *alif* pada surah tersebut, sedangkan pada surah-surah yang lain ditulis dengan huruf *waw* menjadi alasan lain untuk menyatakan keberadaan makna riba yang dibicakan. Oleh karena itu, sebagian ulama menjadikan titik tolak pengharaman riba oleh Al-Qur'an dari QS. Âli 'Imrân [3]: 131, karena mereka menganggap bahwa riba yang ditulis dengan huruf *alif* bukan riba yang diharamkan.

Untuk memahami riba di dalam Al-Qur'an, beberapa kata kunci dari ayat-ayat tentang riba akan dianalisis lebih jauh. Kata-kata kunci yang dimaksud adalah a) *adh'âfan mudhâ'afah* (أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً = berlipat ganda), b) *mâ*

Ribâ

baqiya minar-ribâ (مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ = apa yang tersisa dari riba), c) *falakum ru'ûsu amwâliku, lâ tazhlimûna walâ tuzhlamûn* (فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ = maka bagimu modal-modal kamu, kamu tidak menganiaya dan tidak pula dianiaya).

Kata kunci **pertama**, *adh'âfan mudhâ'afah*, di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 130, oleh sebagian mufasir, antara lain Ath-Thabari, dipahami sebagai bertambahnya jumlah kredit akibat penundaan pembayaran. Sementara itu, dari beberapa riwayat yang diperoleh, dipahami bahwa frase *adh'âfan mudhâ'afah* adalah syarat keharaman. Dengan demikian, kalau tidak berlipat ganda maka riba tidak haram. Ada pula yang memahami teks tersebut sebagai penjelasan tentang bentuk riba yang sering dipraktikkan pada masa turunnya ayat-ayat Al-Qur'an, bukan merupakan syarat. Dengan demikian, penambahan walaupun tanpa pelipatgandaan adalah haram.

Kata kunci **kedua**, *mâ baqiya minar-ribâ* (مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ), disebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 278, dipahami bahwa riba yang dimaksud di dalm frase tersebut mengacu pada riba yang *adh'âfan mudhâ'afah* (أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً) di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 130 di atas. Hal ini berdasarkan pada dua alasan berikut: a) kaidah kebahasaan, yaitu kaidah yang menyatakan bahwa apabila suatu kosakata berbentuk *ma'rifah* (definitif) berulang maka pengertiannya sama dengan kosakata yang pertama. Kata *ar-ribâ* pada QS. Âli 'Imrân [3]: 130 (tahap kedua) dan QS. Al-Baqarah [2]: 278 (tahap ketiga) berbentuk *ma'rifah.* Dengan demikian, riba yang dimaksud pada ayat tersebut pada QS. Al-Baqarah [2]: 278 sama dengan makna riba pada QS. Âli 'Imrân [3]: 130. b) kaidah tafsir, yaitu bahwa untuk memahami ayat yang tidak bersyarat harus didasarkan pada ayat yang sama tetapi bersyarat. Dengan demikian, arti *ribâ* pada QS. Al-Baqarah yang tidak bersyarat haruslah dipahami berdasarkan kata *ribâ* pada QS. Âli 'Imrân yang bersyarat *adh'âfan mudhâ'afah.*

Bagaimana pun kedua kata kunci yang disebutkan masih berupa tahapan yang belum merupakan jawaban final Al-Qur'an. Kata kunci **ketiga**, *falakum ru'ûsu amwâlikum,* yang disebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 279 inilah yang menentukan esensi riba yang diharamkan. Artinya, bahwa yang dapat mereka peroleh kembali hanyalah modal yang mereka kembalikan. Segala bentuk penambahan atau kelebihan, baik berlipat ganda maupun tidak, telah diharamkan Al-Qur'an dengan turunnya ayat tersebut. Namun, perlu digarisbawahi bahwa kelebihan yang dimaksud adalah kelebihan yang diisyaratkan di dalam penutup QS. Al-Baqarah [2]: 279 tersebut, *lâ tazhlimûna walâ tuzhlamûn* (لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ) (kamu tidak dianiaya dan tidak pula dianiaya). Dengan demikian, tidaklah termasuk di dalam kategori riba, seseorang yang memberikan hartanya kepada orang lain untuk diinvestasikan sambil menetapkan baginya kadar tertentu dari hasil usaha tersebut, karena transaksi ini menguntungkan bagi kedua belah pihak (pengelola dan pemilik harta).

Dengan demikian, dari beberapa kata kunci yang disebut di dalam ayat-ayat di atas serta didukung oleh riwayat-riwayat maupun praktik Nabi saw. dapat dipahami bahwa riba pada masa turunnya Al-Qur'an yang diharamkan adalah kelebihan yang dipungut bersama jumlah utang yang mengandung unsur penganiayaan dan penindasan, bukan sekadar kelebihan atau penambahan jumlah utang.

Hal yang menarik diperhatikan adalah bahwa pembicaraan tentang riba di dalam Al-Qur'an, sebagaimana terlihat dari ayat-ayat di atas, selalu dihadapkan dengan zakat, sedekah, dan istilah-istilah lain yang sepadan, dan keduanya selalu dipertentangkan. Hal ini mengisyaratkan bahwa yang dikehendaki Al-Qur'an di dalam hal pelarangan riba dan perintah untuk menafkahkan harta di jalan Allah itu ialah harta harus memiliki fungsi sosial yang nyata karena merupakan rezeki dari Allah. Riba dilarang oleh Allah dan Rasul karena praktik tersebut merupakan penumpukan harta semata-mata tanpa fungsi sosial yang nyata. Dalam hal ini, praktik

tersebut bersifat eksploitatif karena menjerumuskan segmen masyarakat yang miskin ke dalam belenggu utang yang tak mungkin dilepaskan. Akibatnya, kohesi sosial yang amat diperlukan agar suatu masyarakat dapat bertahan menjadi terancam.

Pada ayat selanjutnya, ditegaskan bahwa jika manusia tidak mau meninggalkan praktik riba dan tidak mau membayar zakat, Allah dan rasul-Nya akan memeranginya. Akan tetapi, apabila mereka bertobat dari praktik riba, mereka hanya boleh mengambil modal mereka dan bila orang yang ditagih itu mengalami kesulitan, ia harus diberi tangguh sampai mampu mengembalikan modal tersebut. Yang lebih disenangi Allah ialah jika kreditor itu menyedekahkan seluruh piutang kepada orang yang berutang bila betul-betul tidak mampu mengembalikannya. (QS. Al-Baqarah [2]: 279). ❖ *Nasaruddin AM* ❖

RIBÂTH (رِبَـاط)

Kata *ribâth* disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-Anfâl [8]: 60. Dalam bentuk lain kata itu disebut empat kali, yakni pada QS. Al-Anfâl [8]: 11, QS. Âli 'Imrân [3]: 200, QS. Al-Qashash [28]: 10, dan QS. Al-Kahfi [18]: 14.

Kata *ribâth* berasal dari *rabitha* (رَبِطَ) yang pada mulanya berarti 'kuat' atau 'tetap'. Dari kata inilah terbentuk beberapa kata lain yang memiliki arti yang beraneka ragam, tetapi tetap dapat dikembalikan kepada makna asalnya. Misalnya, 'kuda yang ditambat' diungkapkan dengan *ribâthul-khail* (رِبَاط الْخَيْل). Diungkapkan demikian karena kuda itu menjadi tetap di tempat penambatannya. Ungkapan itu juga diartikan dengan 'sekawanan kuda' karena dengan jumlahnya yang banyak, kuda itu memiliki kekuatan yang besar. 'Hewan yang dikandangkan' disebut dengan *marbûth* (مَرْبُوْط) karena hewan-hewan tersebut menetap di dalamnya, tidak liar. 'Orang yang memunyai keteguhan dan kekuatan hati' dinyatakan dengan frasa *râbithul-ja'syi* (رَابِط الْجَأْش) karena hatinya tetap dan kuat menghadapi segala tantangan. Kata *râbith* (رَابِط) juga diartikan dengan 'rahib' atau 'pemimpin agama' karena ia memunyai kekuatan iman kepada Tuhannya.

Ayat-ayat yang menggunakan kata *ribâth* dan yang seasal dengan itu memberi penjelasan bahwa kata-kata itu digunakan Al-Qur'an untuk arti 'kekuatan dan ketetapan' yang terdiri dari:

a. Kekuatan fisik, seperti yang digambarkan di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 60 yang memerintahkan agar umat Islam mempersiapkan diri menghadapi musuh dengan kekuatan yang terdiri dari kuda yang siap digunakan di dalam peperangan (*ribâth al-khail*). Dalam Tafsir *Al-Manâr,* Muhammad Abduh menyatakan bahwa pada masa Rasulullah kuda yang telah dilatih untuk berperang paling besar dukungannya dalam memenangkan peperangan. Oleh karena itu, Allah mengaitkan kata *ribâth* yang berarti 'kekuatan' itu dengan kuda.
b. Kekuatan nonfisik, yaitu kekuatan dan ketetapan hati atau keteguhan pendirian di dalam menegakkan kebenaran, misalnya pada QS. Al-Kahfi [18]: 14, yang menggambarkan keteguhan pendirian pemuda-pemuda di dalam menegakkan agama tauhid di tengah-tengah gencarnya ancaman raja zalim terhadap mereka. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

RÎH (رِيْـح)

Kata *rîḥ* (رِيْح) adalah bentuk *mufrad* dari akar kata *riyâḥ* , di dalam bentuk mufrad maupun jamak. Terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 29 kali yang tersebar di dalam 26 surah [21] surah *Makkiyah* dan 5 surah *Madaniyah*), 28 ayat.

Kata ini mengandung arti 'luas', 'longgar dan lapang'. Menurut Al-Ashfahani kata *rîḥ* di dalam bentuk mufrad biasanya digunakan untuk menggambarkan siksa, sedangkan yang berbentuk jamak menggambarkan nikmat.

Kata *rîḥ* di dalam bentuk tunggal terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 19 kali yang tersebar dalam berbagai surah.

Ayat-ayat Al-Qur'an menggunakan kata *rîḥ* dalam berbagai konteks, di antaranya me-

nyebutkan sifat-sifat angin, yaitu (1) angin baik, yang dengannya kapal bisa berlayar (QS. Yûnus [10]: 22), (2) angin badai, yang menenggelamkan kapal (QS. Yûnus [10]: 22), (3) angin topan, yang menenggelamkan orang-orang kafir (QS. Al-Isrâ' [17]: 69), (4) angin dingin, yang bisa merusak tanaman (QS. Âli 'Imrân [3]: 117), (5) angin kencang yang meniup benda yang di sekitarnya (QS. Ibrâhîm [14]: 18), (6) angin yang membinasakan orang-orang kafir seperti kaum 'Âd (QS. Al-Ahqâf [46]: 24, QS. Al-Hâqqah [69]: 6, QS. Fushshilat [41]: 16, dan QS. Al-Qamar [54]: 19).

Al-Qurthubi di dalam tafsirnya menjelaskan firman Allah di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 164 bahwa yang dimaksud dengan *rîh* menurut para ulama adalah udara yang bergerak. Gerakan angin itu berubah-ubah, kadang-kadang kuat dan kadang-kadang lemah. Arah angin ditentukan oleh arah asal angin itu bertiup. *Rîh ash-shabâ* (رِيْح الصَّبَا = angin depan) adalah angin yang bertiup dari arah depan, berlawanan dengan arah gerakan benda. *Rîhud-dubur* (رِيْح الدُّبُر = angin belakang) adalah angin yang bertiup dari arah belakang, berlawanan dengan arah gerakan benda. *Rîhusy-syamâl* (رِيْح الشَّمَال = angin utara) adalah angin yang beredar dari kiri ke kanan, sedangkan *rîhul-janûb* (رِيْح الْجَنُوْب = angin selatan) adalah angin yang bertiup dari arah kanan ke kiri.

Berdasarkan perubahan udara ada empat musim. (1) Musim semi (*ar-rabî'*, الرَّبِيْع), musim pertama yang punya sifat panas lagi lembab. Pada masa ini tumbuh-tumbuhan tumbuh dan berkembang. (2) Musim panas (*ash-shaif*, الصَّيْف); udara pada musim ini panas lagi kering. Buah-buah pada musim ini menjadi matang dan biji-bijian mengering. (3) Musim gugur (*al-kharîf*, الْخَرِيْف); udara pada musim ini dingin lagi kering. Maka, berakhirlah matangnya buah. (4) Musim dingin (*asy-syitâ'*, الشِّتَاء), udara pada musim ini dingin lagi basah. Banyak hujan dan salju.

Allah mengatur angin sedemikian rupa sehingga apabila panas menyatu dengan basah, terjadilah pertumbuhan dan perkembangan.

Adapun kata *riyâh* (رِيَاح) terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 10 kali, antara lain dalam QS. Al-A'râf [7]: 57, yang merupakan prediksi akan adanya rahmat Allah (hujan dengan adanya awan mendung).

Fungsi angin sebagaimana yang diinformasikan Al-Qur'an adalah (1) menggerakkan awan (QS. Ar-Rûm [30]: 48 dan QS. Fathir [35]: 9), (2) mengawinkan tumbuh-tumbuhan (QS. Al-Hijr [15]: 22), (3) alat memproses hujan (QS. Al-A'râf [7]: 57, QS. Al-Kahfi [18]: 45, QS. Al-Furqân [25]: 48, QS. Ar-Rûm [30]: 48, QS. Fathir [35]: 9), (4) sebagai berita gembira (QS. Al-Hijr [15]: 22, QS. Al-Furqân [25]: 48, QS. An-Naml [27]: 63, dan QS. Ar-Rûm [30]: 48).

Pada umumnya, kosakata *rîh* dan *riyâh* digunakan Al-Qur'an dengan arti 'angin', kecuali firman Allah di dalam QS. Yûsuf [12]: 94, yang menggunakan kata ini dengan arti 'bau' atau 'aroma yang terpancar dari tubuh seseorang'. Ayat ini mengungkapkan tentang bau Nabi Yusuf yang tercium oleh ayahnya dan firman-Nya di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 46, *wa tadzhaba rîhukum* (وَتَذْهَبَ رِيْحُكُمْ) yang diterjemahkan dengan 'hilang kekuatanmu'. Fakhruddin Ar-Razi menyebutkan dua pemahaman kata *rîh* di dalam ayat ini. **Pertama** adalah *daulah* (دَوْلَة = kekuasaan). Pelaksanaan kekuasaan atau hilangnya diserupakan Allah dengan embusan angin, sedangkan pendapat **kedua** memahaminya sebagai pertolongan yang dilakukan Allah dengan mengirimkan angin. Dalam hal ini, Al-Qurthubi juga menyebutkan pendapat yang menafsirkan kata ini sebagai embusan angin yang menampar muka orang-orang kafir.

❖ *Afraniati Affan* ❖

RIHLAH (رِحْلَة)

Kata *rihlah* (رِحْلَة) terambil dari akar kata *rahl* (رَحْل) yang berarti 'sesuatu yang diletakkan di atas unta' agar bisa mengendarainya. Bentuk jamaknya adalah *arhul* (أَرْحُل) dan *rihâl* (رِحَال). Sedangkan kata *rihâlah* (رِحَالَة), jamaknya *rahâ'il* (رَحَائِل) artinya 'sejenis pelana terbuat dari kulit', bukan kayu agar bisa mengendarai binatang dengan kencang. Dari akar kata *rahl* (رَحْل)

Rihlah

terbentuk kata kerja *rahala* (رَحَلَ) – *yarhalu* (يَرْحَلُ) dengan bentuk *mashdar rahlan* (رَحْلاً) artinya 'menunggangi'. Orang yang bepergian atau perjalanan juga dikatakan *rahala – yarhalu – rahlan* (رَحَلَ – يَرْحَلُ – رَحْلاً) atau *irtahala – yartahilu – 'irtihâlan* (اِرْتَحَلَ – يَرْتَحِلُ – اِرْتِحَالاً).

Kata *rihlah* (رِحْلَة) disebut sekali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Quraisy [106]: 2 . Ayat ini menggambarkan kebiasaan orang-orang Quraisy yang melakukan perjalanan di musim panas dan dingin, *rihlatasy-syitâ'i wash-shaif* (رِحْلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيْفِ). Sebuah pendapat, sebagaimana dikutip di dalam *Tafsîrul-Fakhrir-Razî*, menyatakan bahwa yang dimaksud perjalanan di musim panas dan dingin, *rihlatasy-syitâ'i wash-shaif* (رِحْلَةَ ٱلشِّتَآءِ وَٱلصَّيْفِ) adalah perjalanan ke Mekah untuk ibadah umrah pada bulan Rajab dan ibadah haji pada bulan Zulhijah, yang salah satunya bertepatan dengan musim panas dan lainnya pada musin dingin. Al-Qurthubi merangkum tidak kurang dari empat pendapat ulama tentang dua perjalanan ini. Menurut Al-Harawi dan beberapa ulama berpendapat bahwa di antara orang-orang Quraisy yang melakukan perjalanan ini ada empat bersaudara dari Bani Abd Manaf, yaitu Hasyim, Abd Syamsy, Muththalib, dan Naufal. Mereka semua berdagang ke luar Mekah. Hasyim menjalin perdagangan dan mendapat perlindungan Raja dari Syam, Abd Syamsy ke Habasyah, Muththalib ke Yaman, dan Naufal ke Persia. Orang-orang Quraisy yang melakukan perdagangan ke berbagai negeri akan mendapat pengamanan bila menjalin hubungan dengan empat bersaudara tersebut. Menurut Al-Azhari, orang-orang Quraisy adalah orang-orang yang terhormat. Tidak ada yang berani menghalangi mereka saat dalam perjalanan. Oleh karena itu, mereka dapat melampaui perjalanan di musim panas dan dingin dengan aman. Jika ada yang hendak menghalangi mereka di jalan, mereka berkata bahwa mereka adalah penduduk negeri yang dimuliakan Allah sehingga mereka tidak jadi mengganggu. Abu Al-Husain Ahmad bin Faris di dalam tafsirnya menyebutkan sebuah riwayat yang sanadnya sampai ke Ibnu Abbas bahwa apabila salah satu keluarga dari suku Quraisy tertimpa kelaparan, keluarga tersebut pergi ke suatu tempat yang dikenal. Mereka lalu memasang kemah dan tinggal di sana sampai meningggal satu persatu karena kelaparan. Kebiasaan ini berlangsung sampai masa Amr Ibn Abd Manaf, seorang sayyid yang disegani pada masanya. Ia memiliki seorang putra yang bernama Asad. Asad memunyai teman sebaya dari Bani Makhzum yang ia cintai dan merupakan kawan sepermainan. Suatu hari kawannya berkata bahwa ia dan keluarganya akan menjalani suatu "tradisi" kaum Quraisy yang ditimpa kelaparan. Asad lalu mendatangi ibunya sambil menangis dan menceritakan keadaan yang menimpa kawan sepermainannya. Ibunya lalu mengirimkan kepada mereka makanan basi dan tepung sehingga mereka dapat bertahan hidup selama beberapa hari. Kemudian kawannya datang lagi kepada Asad dan berkata yang sama dengan sebelumnya. Asad lalu datang ke ayahnya sambil menangis dan mengadukan apa yang terjadi dengan kawan sejawatnya. Ayahnya sangat terharu mendengarnya. Kemudian ayahnya keluar dan berkhotbah, di hadapan orang-orang Quraisy yang patuh kepadanya; "Kalian telah mengalami musibah kelaparan sehingga jumlah kalian sedikit, sedangkan orang-orang Arab adalah mayoritas. Kedudukan kalian rendah, tetapi orang-orang Arab berada pada kedudukan terhormat. Kalian adalah penduduk yang tinggal di tempat yang dimuliakan oleh Allah, dan semulia-mulia keturunan Adam. Manusia mengikuti kalian, tetapi kelaparan menimpa kalian". Mereka lalu berkata; "Kami mengikut dengan Anda sehingga tidak ada perbedaan antara kami dan Anda." Selanjutnya, Bani Ab turut melakukan perdagangan ke Yaman pada musim panas dan ke Syam pada musim dingin. Keuntungan dibagi sama antara yang miskin dan kaya sehingga yang miskin sama dengan yang kaya. Kondisi ini terus berlangsung sampai Islam

Rizq

datang. Maka, tidak ada lagi orang-orang Arab yang lebih banyak hartanya dari Bani Ab dan tidak ada lagi orang-orang Quraisy yang lebih mulia dari Bani Ab. Begitu besar nikmat Allah yang telah dianugerahkan kepada mereka. Oleh karena itu, sewajarnyalah mereka menyembah kepada Allah sebagaimana ditegaskan pada ayat berikutnya, yaitu *falya'budû Rabba hâdzal-bait* (فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَـٰذَا ٱلْبَيْتِ = maka hendaklah mereka menyembah Tuhan Pemilik rumah ini—(Ka'bah).

Barang yang dibawa di dalam perjalanan atau bepergian, yang diletakkan di atas punggung binatang tunggangan dan berisi perbekalan, di dalam bahasa Arab disebut dengan *ar-rahl* (ٱلرَّحْل). Bentuk jamaknya *ar-rihâl* (ٱلرِّحَال). Kata ini terulang tiga kali di dalam Al-Qur'an, yaitu dua kali dalam bentuk tunggal, seperti disebut pada QS. Yûsuf [12]: 70 dan 75; dan sekali dalam bentuk jamak yang disebut pada QS. Yûsuf [12]: 62. ❖ *Hanun Asrohah* ❖

RIZQ (رِزْق)

Kata *rizq* (رِزْق) berasal dari *razaqa – yarzuqu – rizqan* (رَزَقَ – يَرْزُقُ – رِزْقًا). Dalam berbagai bentuknya, kata ini disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 123 kali.

Dari segi kebahasaan, asal makna kata *rizq* (رِزْق) adalah 'pemberian', baik yang ditentukan maupun tidak; baik yang menyangkut makanan perut maupun yang berhubungan dengan kekuasaan dan ilmu pengetahuan. Makna ini digunakan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 254. Di samping rezeki duniawi, ada juga rezeki ukhrawi yang terdapat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 169. *Ar-Râziq* mengacu pada pemberi atau pencipta rezeki. Allah disebut *Ar-Râziq* (الرَّازِق) karena Allah pemberi atau pencipta rezeki.

Kata *razaqa* (رَزَقَ), di dalam bentuk kata kerja di dalam Al-Qur'an disebut 61 kali. Ayat-ayat yang memuat kata itu memberi penjelasan tentang macam-macam rezeki yang dianugerahkan Allah kepada manusia, seperti:

1. Makanan, seperti buah-buahan antara lain di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 88, QS. Al-An'âm [6]: 142.
2. Air yang menghidupkan hewan dan tumbuh-tumbuhan antara lain di dalam QS. Yûnus [10]: 31, QS. An-Naml [27]: 64.
3. Binatang ternak antara lain di dalam QS. Al-Hajj [22]: 28 dan 34.
4. Istri dan anak-anak, di dalam QS. An-Nahl [16]: 72.
5. Hamba sahaya, di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 28.

Pendapat para ulama berbeda tentang apa yang dimaksud dengan rezeki. Fakhruddin Ar-Razi berpendapat, bahwa rezeki adalah bagian. Seseorang punya bagiannya sendiri yang bukan menjadi bagian orang lain. Ia membantah pendapat sebagian orang yang mengatakan, bahwa rezeki adalah segala sesuatu yang bisa dimakan dan digunakan. Karena Allah menyuruh kita untuk menafkahkan rezeki (QS. Al-Baqarah [2]: 3), kalau rezeki adalah sesuatu yang bisa dimakan, itu tentu tidak mungkin dinafkahkan. Dia juga membantah pendapat yang mengatakan bahwa rezeki adalah sesuatu yang dimiliki. Manusia bermohon, "Ya Allah berilah aku anak yang saleh, istri yang saleh." Anak dan istri bukan milik. Demikian juga binatang; bagi binatang ada rezeki tetapi mereka tidak memunyai milik.

Para ulama dari aliran *Ahlus-Sunnah wal-Jamâ'ah* berpendapat, bahwa rezeki adalah segala sesuatu yang bermanfaat, baik halal maupun haram, karena kalau ditilik dari segi kebahasaan kata *ar-rizq* (الرِّزْق) berarti 'bagian'. Siapa yang menggunakannya dengan haram maka jadilah bagiannya itu haram. Alasan berikutnya adalah firman Allah pada QS. Hûd [11]: 6, *Wa mâ min dâbbatin fil-ardhi illâ 'alallâhi rizquhâ* (وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا = dan tidak ada satu binatang melata pun di bumi melainkan Allahlah yang memberi rezekinya).

Sebaliknya, aliran Mu'tazilah mengatakan, bahwa yang haram tidak disebut rezeki, karena kepemilikannya tidak sah. Allah tidak memberi rezeki yang haram. Yang diberikan Allah hanya rezeki yang halal. Mereka mengemukakan argumentasi berdasarkan firman Allah di dalam

QS. Al-Baqarah [2]: 3, *Wa mimmâ razaqnâhum yunfiqûn* (وَمِمَّا رَزَقْنَـٰهُمْ يُنفِقُونَ = dan menafkahkan sebagian rezeki yang telah Kami anugerahkan kepada mereka). Secara implisit ayat ini mengandung pujian bagi yang menafkahkan rezeki yang diberikan Allah. Kalau sekiranya yang haram disebut juga rezeki, konsekuensinya menafkahkan yang haram juga berhak mendapat pujian. Yang demikian itu tidak benar sama sekali. Alasan kedua, kalau yang haram adalah rezeki, boleh-boleh saja seseorang merampas dan kemudian menafkahkan rampasan itu. Akan tetapi, hal itu tentulah ditolak. Ini menunjukkan bahwa yang haram bukanlah rezeki. Alasan ketiga berupa firman Allah swt.,

قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَـٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ

(Qul ara'aitum mâ anzalallâhu lakum min rizqin faja'altum minhu harâman wa halâlan qul âllâhu adzina lakum am 'alâllâhi taftarûn).
Katakanlah, "Terangkanlah kepadaku tentang rezeki yang diturunkan Allah kepadamu, lalu kamu jadikan sebagiannya haram dan [sebagiannya] halal". Katakanlah, "Apakah Allah telah memberikan izin kepadamu [tentang ini] atau kamu mengada-adakan saja terhadap Allah?").

Ayat ini menjelaskan bahwa yang mengharamkan rezeki Allah si pelaku mengada-ada terhadap Allah. Demikian itu menunjukkan bahwa yang haram tidak dinamai rezeki. ❖ *Afraniati Affan* ❖

RU'B (رُعْب)

Kata *ru'b* berasal dari kata kerja *ra'aba – yar'abu* (رَعَبَ – يَرْعَبُ). Bentuk *mashdar*-nya adalah *ra'ban* dan *ru'ban* (رَعْبًا ، رُعْبًا). Kata *ru'b* itu pada mulanya berarti 'penuh'. Menurut fungsinya, kata kerja *ra'aba – yar'abu* dapat ditempatkan sebagai kata kerja intransitif dan dapat pula transitif, yang berarti 'penuh' atau 'memenuhi'. Selain itu, kata tersebut digunakan untuk maksud lain, yaitu dalam pengertian 'rasa takut', sehingga di dalam bentuk intransitif, kata kerja itu berarti 'takut' dan di dalam bentuk transitif berarti 'menakuti', semakna dengan kata kerja *khâfa – yakhâfu* (خَافَ – يَخَافُ) dan *khawwafa – yukhawwifu* (خَوَّفَ – يُخَوِّفُ). Kata *ru'b* (رُعْب) berarti 'gentar karena diliputi rasa takut' atau 'rasa takut yang merasuk ke dalam hati'.

Di dalam Al-Qur'an kata *ru'b* disebut sebanyak lima kali, yaitu pada QS. Âli 'Imrân [3]: 151, QS. Al-Anfâl [8]: 12, QS. Al-Kahfi [18]: 18, QS. Al-Ahzâb [33]: 26, dan QS. Al-Hasyr [59]: 2. QS. Âli 'Imrân [3]: 151 menyebutkan;

سَنُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ بِمَآ أَشْرَكُوا۟ بِٱللَّهِ

(Sanulqî fî qulûbil-ladzîna kafarû ar-ru'b bi mâ asyrakû billâh)
"Kami akan memasukkan rasa takut ke dalam hati orang-orang kafir itu karena mereka mempersekutukan Allah."
Pesan yang termuat di dalam ayat tersebut sama dengan pesan yang terdapat dalam QS. Al-Anfâl [8]: 12, yang berbunyi *"Sa'ulqî fî qulûbil-ladzîna kafarû ar-ru'b"* (سَأُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ = Akan Aku jatuhkan perasaan takut ke dalam hati orang-orang kafir itu). Kata *ru'b* pada ayat-ayat tersebut menunjukkan adanya rasa takut dan gentar pada orang-orang kafir karena mereka mempersekutukan Tuhan.

Menurut para mufasir, ayat ini memberi kabar gembira dan membesarkan hati orang-orang yang berjihad agar tidak khawatir dalam menghadapi orang-orang kafir. Allah akan menimpakan rasa takut ke dalam jiwa orang-orang kafir itu untuk memenangkan orang-orang Muslim.

Timbul perbedaan penafsiran, apakah janji Allah itu dikhususkan di dalam peristiwa Uhud saja, ataukah berlaku umum. Ada yang berpendapat bahwa janji itu tidak dikhususkan pada peristiwa Uhud saja, tetapi kebanyakan mufasir berpendapat bahwa hal itu dikhususkan pada peristiwa Uhud saja.

Di antara mufasir yang menyatakan bahwa janji Allah itu hanya terjadi pada peristiwa Uhud adalah Ar-Razi. Ia menyebutkan dua pendapat. **Pertama**, orang-orang kafir pada mulanya berhasil mengalahkan orang-orang Muslim, tetapi tanpa diketahui sebab-sebabnya, tiba-tiba mereka merasa takut dan lari tunggang-langgang. Dikisahkan bahwa, karena rasa

takut itu, Abu Sufyan melarikan diri ke gunung. **Kedua**, menyatakan bahwa ketika orang-orang kafir itu menuju Mekah setelah berhasil mengalahkan lawan, di antara mereka mengatakan, "Kami telah membunuh banyak orang Muslim, tetapi kami tinggalkan mereka begitu saja; padahal, kami dapat melakukan sesuatu terhadap mereka. Mengapa kita tidak mendapatkan apa-apa? Kalau begitu, marilah kita kembali dan kita habisi saja seluruhnya!" Pendapat tersebut mendapat persetujuan bulat dari rombongan kafir itu, tetapi pada saat itulah Allah menurunkan rasa takut di hati mereka.

Al-Qurthubi berpendapat seperti pendapat kedua di atas. Ia mengutip pendapat As-Suddi dan lainnya yang menyatakan bahwa ketika Abu Sufyan dan orang-orang musyrik yang terlibat dalam Perang Uhud itu di dalam perjalanan pulang menuju Mekah, tiba-tiba di tengah perjalanan timbul penyesalan. Beberapa di antara mereka berkata, "Alangkah bodoh kita semua ini. Kita telah membunuh mereka sampai tak tersisa, kecuali mereka yang berhasil meloloskan diri dan kita biarkan mereka. Marilah kita kembali lagi dan kita habisi mereka!" Maka, setelah mereka bertekad bulat untuk kembali, Allah memasukkan rasa takut ke dalam hati mereka sehingga mereka mengurungkan niat itu.

Ibnu Katsir di dalam tafsirnya mencantumkan sebuah riwayat Al-'Aufi mengenai QS. Âli 'Imrân [3]: 151 tersebut, Ibnu Abbas berkata bahwa Allah menurunkan perasaan takut ke dalam hati Abu Sufyan, maka ia segera kembali ke Mekah. Rasulullah bersabda, "Abu Sufyan merasa berkecil hati menghadapi kalian. Ia pulang dan Allah telah menurunkan rasa takut ke dalam hatinya."

Adapun pendapat yang menyatakan bahwa janji tersebut tidak hanya khusus pada peristiwa Uhud, tampaknya merujuk sabda Rasulullah bahwa munculnya perasaan gentar di hati lawan itu merupakan salah satu keutamaan yang dikaruniakan Allah kepadanya. Diriwayatkan oleh Jabir bin Abdillah bahwa Rasulullah bersabda,

أُعْطِيْتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطِهِنَّ أَحَدًا مِنَ الأَنْبِيَاءِ قَبْلِي، نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيْرَةَ شَهْرٍ وَجُعِلَتْ لِيَ الأَرْضُ مَسْجِدًا وَ طَهُوْرًا وَ أُحِلَّتْ لِيَ الْغَنَائِمُ وَ أُعْطِيْتُ الشَّفَاعَةَ وَ كَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَ بُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً

(U'thîtu khamsan lam yu'thihinna ahadan minal-anbiyâ' qablî, nushirtu bir-ra'b masîrah syahr wa ju'ilat lîl-ardh masjidan wa thahûran wa uhillat lî al-ghanâ'im wa u'thîtusy-syafâ'ah wa kânan-nabiyyu yub'atsu ilâ qaumihî khâshshah wa bu'itstu ilan-nâsi 'âmmah).
"Aku diberi lima keutamaan yang tidak diberikan Allah kepada seorang pun di antara para nabi sebelumku, yaitu aku ditolong dengan munculnya rasa gentar (di hati lawan) sejauh perjalanan sebulan, bumi dijadikan masjid dan suci untukku, dihalalkan pampasan bagiku, aku diberi syafaat, dan jika seorang nabi diutus khusus untuk kaumnya saja maka aku diutus untuk seluruh umat manusia." (HR. Bukhari dan Muslim).

Jelaslah bahwa hadits yang menyatakan adanya pertolongan Allah berupa timbulnya rasa takut di hati lawan, di dalam kalimat *nushirtu bir-ra'b* (نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ) di atas berlaku umum dan tidak berlaku khusus untuk kasus Uhud saja.

Demikian halnya yang tersebut di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 2 bahwa Allah menimbulkan rasa takut di dalam hati orang-orang kafir, yakni kaum Yahudi dari Bani Nadhir, setelah mereka merusak perjanjian damai dengan Nabi yang telah disepakati bersama. Al-Qurthubi menyebutkan bahwa pemuka kaum itu yang bernama Ka'ab bin Al-Asyraf terbunuh di tangan Muhammad bin Maslamah, Abu Na'ilah (saudara sepersusuan Ka'ab), 'Abbad bin Bisyr, Al-Haris bin Aus, dan Abu Abbas bin Jabir. Karena itulah mereka menjadi gentar dan takut.

Yang tersebut di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 18, mengisahkan keadaan *ashhâbul kahf*, berbunyi:

وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ ۚ وَنُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ ٱلْيَمِينِ وَذَاتَ ٱلشِّمَالِ ۖ وَكَلْبُهُم بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِٱلْوَصِيدِ ۚ لَوِ ٱطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ لَوَلَّيْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا وَلَمُلِئْتَ مِنْهُمْ رُعْبًا

(Wa tahsabuhum aiqâzhan wa hum ruqûd wa

Rûh

nuqallibuhum dzâtal-yamîn wa dzâtasy-syimâl wa kalbuhum bâsithun dzirâ'aihi bil-washîd lau iththala'ta 'alaihim lawallaita minhum firâran wa lamuli'ta minhum ru'bâ).

"Dan kamu mengira bahwa mereka di dalam keadaan bangun berjaga; padahal, mereka itu tidur. Kami balik-balikkan mereka ke kanan dan ke kiri, sementara anjing mereka mengujurkan kedua tangannya di muka pintu gua itu. Jika kamu menyaksikan mereka, pasti kamu akan berpaling dari mereka sambil melarikan diri dan pastilah hatimu dipenuhi rasa takut terhadap mereka itu"

Ada pendapat bahwa mata mereka tetap terbuka meskipun mereka dalam keadaan tidur, sehingga orang yang melihat mengira mereka dalam keadaan terjaga. Mereka dikira tidak tidur karena sering membalikkan tubuh seperti halnya orang yang sedang berbaring. Menurut Ibnu Abbas, Allah membolak-balikkan mereka itu agar tubuh mereka tidak termakan tanah.

Pada ayat-ayat di atas, yakni QS. Ali 'Imrân [3]: 151, QS. Al-Anfâl [8]: 12, QS. Al-Ahzâb [33]: 26, dan QS. Al-Hasyr [59]: 2, kata *ru'b* selalu dikaitkan dengan kata kerja *ulqî*, *nulqî*, dan *qadzafa* serta kata keterangan *fî qulûb*, yaitu bahwa rasa takut dan gentar itu dimasukkan oleh Allah ke dalam hati mereka, yang menurut Ar-Razi, karena hati merupakan "komandan" bagi jiwa seseorang. Ayat-ayat di atas berbeda dengan yang tersebut dalam QS. Al-Kahfi [18]: 18, yang bercerita tentang *ashhâbul kahf* itu; kata *ru'b* pada ayat tersebut tidak didahului dengan kata kerja dan keterangan *fî qulûb* seperti ayat-ayat lain yang disebutkan. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

RÛH (رُوْح)

Kata *rûh* merupakan salah satu kata turunan dari akar kata *ra'*, *waw*, dan *ha'*. Dari akar kata tersebut terbentuk kata kerja masa lampau, *râha* (رَاحَ). Kata kerja tersebut memunyai bentuk kata kerja masa kini (*fi'l mudhâri'*) dan *mashdar*. Perbedaan bentuk *mudhâri'* dan *mashdar* itu berakibat pada perbedaan makna.

Perbedaan bentuk itu, **pertama**, *râha – yarûhu – rawâhan* (رَوَاحًا – يَرُوْحُ – رَاحَ) yang berarti 'pergi pada waktu petang', digunakan di dalam QS. Sabâ' [34]: 12. **Kedua**, *râha – yarûhu – rauhan* (رَوْحًا – يَرُوْحُ – رَاحَ) dan *râha – yarâhu – rîhan* (رِيْحًا – يَرَاحُ – رَاحَ) yang jika diikuti subjek *al-yaum* (اَلْيَوْمُ = hari) berarti bahwa 'pada hari itu banyak berembus angin'. **Ketiga**, *râha – yarâhu – râhatan* (رَاحَةً – يَرَاحُ – رَاحَ) yang berarti 'berbau harum', dan dari bentuk ini diperoleh kata *raihân* (رَيْحَان) yang berarti 'tumbuh-tumbuhan yang berbau harum', seperti tersebut di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 12. Juga, *râha – yarîhu – raihan* (رَيْحًا – يَرِيْحُ – رَاحَ) yang berarti 'berbau' atau 'diketahui baunya', dan dari bentuk ini didapat kata *ar-rîh* (الرِيْح) yang berarti 'bau', seperti tersebut di dalam QS. Yûsuf [12]: 94.

Menurut Al-Ashfahani, *rûh* merupakan nama induk dari *nafs* (jiwa). Artinya, *nafs* merupakan bagian dari *rûh*, atau *nafs* merupakan *species* dan *rûh* adalah *genus*. Di dalam pengertian umum, kata *rûh* berarti unsur yang dengannya dapat terjadi hidup, gerak, usaha mencari yang baik dan menghindari bahaya. Di dalam bahasa Inggris kata tersebut diartikan *'spirit'*, dan di dalam bahasa Indonesia diartikan 'roh' dan 'semangat'. Bentuk jamaknya adalah *arwâh* (أَرْوَاح).

Muhammad Ismail Ibrahim di dalam *Mu'jam* juga menempatkan kata *rûh* sebagai kata turunan dari kata *râha* (رَاحَ). Menurutnya, *rûh* adalah unsur yang menjadikan *nafs* (jiwa) dapat hidup. Artinya, ia merupakan salah satu kelengkapan makhluk berjiwa. Selain itu, kata tersebut dapat berarti 'wahyu' dan 'malaikat'. Kata *rûh* di dalam bentuk gendernya dapat digunakan untuk *mudzakkar* (maskulin) atau *mu'annats* (feminin). Ibnu Manzhur di dalam *Lisânul-'Arab*, menyebutkan bahwa *rûh* bermakna *nafs* (jiwa), dan ia mengutip pendapat Abu Bakr bin Al-Anbari bahwa *rûh* dan *nafs* itu satu, hanya saja *rûh* adalah *mudzakkar*, sedangkan *nafs* adalah *mu'annats*. Menurutnya, *rûh* adalah sesuatu yang memungkinkan jiwa hidup. Abu As-Su'ud di dalam tafsirnya juga berpendapat demikian, yaitu *rûh* adalah pengatur tubuh dan pangkal hidup manusia.

Di dalam Al-Qur'an, kata *rûh* mengandung

Rûh

banyak pengertian. Di antaranya adalah roh ciptaan Allah yang ditiupkan ke dalam tubuh manusia; ada yang berarti 'wahyu'; oleh karena itu, Al-Qur'an dapat juga disebut *rûh*. Ada pula yang berarti 'malaikat'.

Kata *rûh* di dalam Al-Qur'an disebutkan 21 kali. Empat di antaranya dalam kata majemuk *rûhul-qudus* (رُوْحُ الْقُدُس); satu kali dalam kata *ar-rûhul-amîn* (الرُّوْحُ الأَمِيْن); dan dengan kata *rûh* selebihnya sebanyak 16 kali.

Pengertian kata *rûh* yang terdapat di dalam Al-Qur'an harus dipahami sesuai dengan konteksnya, atau sebagaimana dijelaskan oleh ayat. Banyak ayat yang menyebutkan bahwa pada dasarnya *rûh* yang ada pada manusia adalah *rûh* ciptaan Allah yang ditiupkan, misalnya dalam QS. Al-Hijr [15]: 29, QS. As-Sajadah [32]: 9, dan QS. Shâd [38]: 72.

kata *rûh* yang berarti wahyu terdapat di dalam QS. An-Nahl [16]: 2, *Yunazzilul-malâ'ikata bir-ruh min amrih* (يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ = Dia [Allah] menurunkan malaikat dengan membawa *rûh* dari sisi-Nya), yakni bahwa *rûh* yang dibawa oleh para malaikat itu adalah wahyu dari Allah, yang dijelaskan dengan kata *min amrih*. Menurut Al-Qurthubi, wahyu dinamakan *rûh* karena dengan itu manusia dapat hidup dan bangkit dari kekafiran, sebagaimana badan hidup dengan nyawa.

Kata *rûh* yang berarti 'malaikat Jibril', seperti tersebut di dalam QS. Al-Qadr [97]: 4, *Tanazzalul-malâ'ikatu war-rûhu fihâ bi-idzni rabbihim* (تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم = Pada malam [*al-qadr*] itu para malaikat dan Jibril turun dengan izin Tuhannya).

Selain itu, beberapa ayat menyebutkan bahwa *rûh* yang dimaksud di dalam Al-Qur'an berasal dari sisi-Nya, yang dijelaskan dengan kata *minhu* (وَرُوحٌ مِّنْهُ) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 171 dan QS. Al-Mujâdilah [58]: 22; dengan kata *min amrihi* (رُوْحٌ مِنْ أَمْرِه) di dalam QS. An-Nahl [16]: 2 dan QS. Ghâfir [40]: 15; dengan kata *min amrinâ* (رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا) di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 52; dengan kata *min amri rabbî* (رُوْحٌ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 85; serta disebutkan dengan *dhamîr* kepemilikan (posesif) untuk orang pertama tunggal, *min rûhî* (مِنْ رُوْحِي) di dalam QS. Al-Hijr [15]: 29 dan QS. Shâd [38]: 72; orang pertama jamak, *min rûhinâ* (مِنْ رُوْحِنَا) di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 91 dan At-Tahrîm [66]: 12; dan orang ketiga tunggal, *min rûhihi* (مِنْ رُوْحِه) di dalam QS. As-Sajadah [32]: 9.

Adapun ayat-ayat yang menyebutkan kata *rûhul-qudus* adalah QS. Al-Baqarah [2]: 87 dan 253, QS. Al-Mâ'idah [5]: 110, dan QS. An-Nahl [16]: 102, serta *ar-rûhul-amîn* di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 193.

Rûhul-qudus oleh kebanyakan mufasir diartikan sebagai Jibril. Namun, sebagian lainnya menyatakan bahwa *rûhul-qudus* adalah roh suci yang diberikan Allah kepada Nabi Isa untuk meneguhkannya, sebagaimana tersebut di dalam tiga ayat (QS. Al-Baqarah [2]: 87 dan 253, QS. Al-Mâ'idah [5]: 110) dengan kata *ayyadnâhu* (أَيَّدْنَاهُ) dan *ayyadtuka* (أَيَّدْتُكَ). Meskipun demikian, mereka tidak membatasi roh suci itu khusus untuk Nabi Isa, tetapi juga untuk nabi-nabi lain, bahkan untuk orang-orang beriman. Ibnu Taimiyah menandaskan pendapat demikian ini dengan mengutip sebuah doa Nabi yang diucapkan untuk Hasan bin Tsâbit, sebagaimana diriwayatkan oleh Al-Bukhari dan Muslim dari Abu Hurairah, *"Allâhumma ayyidhu bi rûhil-qudus"* (اللّٰهُمَّ أَيِّدْهُ بِرُوْحِ الْقُدُس =Ya Allah, teguhkanlah ia dengan roh suci).

Selain itu, di dalam penjelasannya mengenai *rûhul-qudus* di dalam QS. An-Nahl [16]: 102, tampaknya Ibnu Taimiyah memahami kata tersebut sebagai Jibril, dan sama dengan kata *ar-rûhul-amîn* berarti 'roh yang terpercaya' di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 193 dan 194, yang dijelaskan dengan membawakan QS. Al-Baqarah [2]: 97. Akan tetapi, pendapat lain menyatakan bahwa *rûhul-qudus* yang tersebut di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 110 itu justru bukan Jibril, melainkan mukjizat. Konteksnya berkait dengan pembicaraan bahwa dengan *rûh* itu Nabi Isa dapat berbicara dengan bayi, membuat burung hidup dari tanah liat, menyembuhkan orang sakit, serta menghidupkan

orang yang telah mati.

Abdullah Yusuf Ali menjelaskan bahwa *rûhul-qudus* (roh suci, *the holy spirit*) di dalam Islam bukanlah "oknum ketiga di dalam Trinitas" sebagaimana keyakinan Kristiani, melainkan malaikat Jibril yang senantiasa melayani dan melindungi Nabi Isa dari tipu muslihat musuh-musuhnya. Tidak ada satu pun ayat Al-Qur'an yang menyatakan peringkat tersendiri kepada Nabi Isa melebihi nabi-nabi lain, meskipun beliau memunyai keistimewaan tersendiri di antara utusan-utusan Allah.

Meskipun demikian, untuk mengetahui hakikat *rûh*, ada rambu-rambu yang patut dipahami bahwa ia berada pada wilayah urusan Tuhan, sebagaimana dinyatakan di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 85, *Wa yas'alûnaka 'anir-rûh, qulir-rûhu min amri rabbî* (وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى = Mereka bertanya kepadamu [Muhammad] mengenai roh. Katakanlah bahwa roh itu termasuk urusan Tuhanku).

Mengenai ayat di atas, beberapa mufasir dalam uraiannya mengemukakan bahwa ada riwayat yang menyebutkan latar belakangnya. Diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, dan lainnya, bahwa ada sekelompok orang Yahudi bertanya tentang *rûh* yang ada di dalam tubuh manusia. Riwayat lain menyebutkan bahwa orang-orang Yahudi meminta orang-orang kafir Quraisy untuk menanyakan tiga hal kepada Nabi Muhammad, yakni tentang *ashhâbul kahf, Dzulqarnain*, dan *rûh*. Menurut mereka, jika dua dari pertanyaan itu dijawab dan satu tidak dijawab, itu berarti ia adalah seorang nabi. Nabi tahu bahwa pertanyaan tersebut bukan untuk memperoleh pengetahuan, melainkan timbul karena kecongkakan mereka kepada Nabi. Jika pertanyaan itu dijawab, akan bertambah kesombongan mereka sehingga beliau tetap tidak memberi jawaban, kecuali setelah mendapat informasi wahyu yang menjelaskan tentang *ashhâbul kahf* dan *Dzul Qarnain*, sehingga turun wahyu yang tersebut pada QS. Al-Isrâ' [17]: 85 itu.

Mengenai *rûh* itu, riwayat lain menyebutkan bahwa yang ditanyakan itu adalah apakah *rûh* itu diciptakan sebagai sesuatu yang *muhdats* (baru) atau tidak. Maka, jawaban yang diberikan adalah sebagaimana dinyatakan oleh wahyu. Di dalam uraian Ath-Thabarsi dan Ar-Razi, kata *ar-rûh* pada jawaban yang berbunyi, *Ar-rûhu min amri rabbî* (الرُّوْحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى) dapat berarti 'roh yang ada pada tubuh manusia', sebagaimana pendapat Ibnu Abbas dan lainnya. Kata itu dapat juga berarti 'Jibril', sebagaimana pendapat Al-Hasan dan Qatadah. Selain itu, dapat juga berarti 'malaikat', sebagaimana riwayat Ali. Pengertian lain dari kata tersebut adalah 'Nabi Isa' yang juga dinamai *ar-rûh*.

Kemungkinan lain, bahwa yang dimaksud dengan *rûh* itu adalah 'Al-Qur'an'. Orang-orang musyrik menanyakan bagaimana malaikat menyampaikan Al-Qur'an itu kepada Nabi Muhammad dan bagaimana pula ia dapat menjadi mukjizat. Maka jawaban tersebut menjelaskan bahwa yang mengetahui persoalan-persoalan tersebut hanya Allah.

❖ *Aminullah Elhady* ❖

RUHAMÂ' (رُحَمَـــاء)

Kata *ruhamâ'* di dalam Al-Qur'an disebut satu kali, yakni pada QS. Al-Fath [48]: 29. Ayat tersebut berbunyi,

مُحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا

(Muhammadun rasûlullâhi wal ladzîna âmanû asyiddâ'u 'alal kuffâri ruhamâ'u bainahum tarâhum rukka'an sujjadan yabtaghûna fadhlan minallâhi wa ridhwânâ). "Muhammad itu adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengan dia adalah keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka, kamu lihat mereka rukuk dan sujud mencari karunia Allah dan keridhaan-Nya."

Kata *ruhamâ'* berasal dari kata kerja *rahima* (رَحِمَ) dan merupakan bentuk jamak dari *rahîm* (رَحِيْم). Adapun kata *rahîm* di dalam Al-Qur'an, selain terdapat pada setiap *basmalah* (pembuka pada setiap surah), disebut 96 kali; 95 di antaranya menunjukkan sifat Allah yang merupakan

Ruhbân

salah satu dari *al-asmâ'ul-husnâ* (ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ). Pada QS. At-Taubah [9]: 128, kata *rahîm* (رَحِيْم) disifatkan kepada Nabi Muhammad saw. Dengan demikian, kata *rahîm* tersebut dapat juga digunakan sebagai sifat kepada selain Allah.

Sebagai bentuk jamak dari kata *rahîm, ruhamâ'* diartikan sebagai *mutahâbbûn* (مُتَحَابُّوْن = saling mencintai), *mutarâhimûn* (مُتَرَاحِمُوْن = saling menyayangi), *muta'âthifûn* (مُتَعَاطِفُوْنَ = saling melindungi, saling mengasihi), *kal-jasadil-wâhid* (كَالْجَسَدِ الْوَاحِدِ = bagaikan satu tubuh), *yuhibbu ahaduhum li akhîhi mâ yuhibbu li nafsih* (يُحِبُّ أَحَدُهُمْ لأَخِيْهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ = mencintai saudaranya sebagaimana ia mencintai dirinya sendiri). Nabi saw. telah menanamkan rasa persaudaraan dan kasih sayang kepada para sahabat beliau dan menjadi keharusan bagi setiap orang Mukmin mengamalkan dan mengembangkannya.

Hasan Al-Basri mengemukakan bahwa sosok yang memiliki sifat *ruhamâ'* di antara para sahabat Nabi diwakili oleh Utsman bin Affan. Ia menguraikan QS. Al-Fâth [48]: 29 bahwa yang dimaksud dengan *wal-ladzîna ma'ahû* (وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ) adalah Abu Bakar, *asyiddâ' 'alal-kuffâr* (أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ) adalah Umar, *ruhamâ' bainahum* (رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ) adalah Ustman, *tarâhum rukka'an sujjadan* (تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا) adalah Ali, dan *yabtaghûna fadhlan minallâhi wa ridhwânâ* (يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا) adalah Thalhah, Zubair, Abdur-Rahman Sa'ad, Sa'id, dan Abu Ubaidah. Uraian Hasan Al-Basri ini, menurut Muhammad Abdur-Rahim di dalam kitabnya *Tafsîr Al-Hasan Al-Bashrî: Jam'un wa Tautsîqun wa Dirâsat*, membutuhkan penjelasan lebih lanjut karena tidak ada dalil yang menguatkan, lebih-lebih lagi dari segi bahasa tidak mendukung penafsiran tersebut. Namun, Abus-Su'ud menjelaskan bahwa penggunaan kata *ruhamâ'* sebagai jamak dari kata *rahîm* itu lebih ditekankan pada keyakinan agama yang sama dari orang-orang yang saling mengasihi dan menyayangi. ❖ *Mujahid* ❖

RUHBÂN (رُهْبَـان)

Kata ini terdiri dari huruf *ra – ha – ba* (ب – ه – ر). Kata yang berasal dari akar huruf ini menunjukkan dua pengertian, pertama menunjukkan 'ketakutan' dan kedua menunjukkan 'hal yang halus dan yang tersembunyi'. Yang pertama menjadi *ar-rihbah* (الرِّهْبَة) yang berarti 'penyembahan', sedangkan yang kedua menjadi *ar-rahb* (الرَّهْب) yang berarti 'penyendirian'. Menurut Al-Qurthubi, kata *ar-ruhbân* (الرُّهْبَان) jamak dari *ar-râhib* (الرَّاهِب) yang diambil dari kata *ar-ruhbah* (الرُّهْبَة). Oleh karena itu, Al-Qurthubi memberi arti *ruhbân* (رُهْبَان) dengan 'pendeta Nasrani', karena ada kaitan dengan penyembahan, sedangkan ulama lain memahami dengan arti pertama yaitu 'pengikut Nasrani yang melakukan penyendirian'.

Kata ini dengan berbagai tambahannya disebut dalam Al-Qur'an sebanyak 12 kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 40, QS. Al-Mâ'idah [5]: 82, QS. At-Taubah [9]: 31, QS. At-Taubah [9]: 34, QS. Al-Hadîd [57]: 27, QS. Al-A'raf [7]: 116 dan 154, QS. An-Nahl [16]: 51, QS. Al-Qashash [28]: 32, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 90, dan QS. Al-Anfâl [8]: 60.

Para ulama dalam memahami kata *ruhbân* (رُهْبَان) paling tidak terdapat dua pengertian, yaitu 'ulama (pendeta) Nasrani' dan lainnya 'pengikut Nasrani'. Yang memahami sebagai 'ulama (pendeta) Nasrani' adalah antara lain Al-Qurthubi. Menurut Al-Qurthubi kata *ar-ruhbân* (الرُّهْبَان) jamak dari *ar-râhib* (الرَّاهِب) yang diambil dari kata *ar-ruhbah* (الرُّهْبَة) sebagaimana dijelaskan di atas adalah orang-orang yang takut dan murni niatnya untuk Allah bukan untuk manusia, sehingga menjadikan waktu, aktivitas, dan sikapnya untuk Allah semata. Oleh karena itu, mereka disebut oleh Al-Qurthubi sebagai mujtahid Nasrani dalam bidang ibadah. Di sisi lain Ibnu Katsir memahami kata *ruhbân* (رُهْبَان) adalah 'pengikut-pengikut Nasrani', sedang 'ulama (pendeta) Nasrani' disebut dengan *qissîsîn* (قِسِّيْسِيْن) sebagaimana disebut dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 82. Selanjutnya, ia membedakannya dengan perkataan *al-ahbâr* (الأَحْبَار) yang dipahami sebagai ulama Yahudi sebagaimana pada QS. At-Taubah [9]: 31 dan 34 di atas.

Ruj'â

Adapun kata *rahbâniyyah* (رَهْبَانِيَّة) pada QS. Al-Hadîd [57]: 27 di atas, dipahami oleh Wahbah Az-Zuhaili dengan perbuatan menjauhkan diri dari manusia untuk beribadah dengan terus-menerus tinggal di gunung atau lainnya, menolak kelezatan makanan dan minuman serta nikmat perkawinan. Perbuatan tersebut untuk membedakan antara pengikut Nabi Isa as. yang benar dengan orang-orang Yahudi yang menentang Nabi Isa as. yang menjalankan kerahiban yang mereka buat sendiri, tidak disyariatkan Allah swt. Untuk itu, Az-Zuhaili menganggap perbuatan mereka itu sebenarnya tidak menjaga syariat Allah swt., karena mereka justru mempersempit dan membuat kerusakan terhadapnya.

Oleh karena itu, kerahiban semacam itu ditolak oleh Islam, karena dua hal :

1. Membuat syariat baru dalam agama Allah yang tidak diperintahkan.
2. Melakukan suatu pendekatan kepada Allah dengan cara yang tidak dibenarkan oleh Islam. ❖ *Abdullah Alhamid* ❖

RUJ'Â (رُجْعَـــى)

Kata *ruj'â* (رُجْعَى) terambil dari kata *raja'a – yarji'u* (رَجَعَ – يَرْجِعُ), berakar dari huruf *râ', jîm,* dan *'ain,* yang berarti 'kembali'. Kata *ruj'â* (رُجْعَى) ditemukan hanya sekali dalam Al-Qur'an, yakni dalam QS. Al-'Alaq [96]: 8, *Inna ilâ rabbikar-ruj'â* (إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ = Sesungguhnya hanya kepada Tuhanmulah kembali[mu]).

Abu Hayyan (w. 745 H.) dan Abu As-Su'ud (w. 591 H.) memahami kata *ruj'â* (رُجْعَى) sebagai 'kembali kepada Allah swt. setelah kematian dengan jalan dibangkitkan untuk mempertanggungjawabkan segala amal yang telah dilakukan dalam kehidupan dunia ini'. Pemahaman kedua mufasir ini berbeda dengan pemahaman Ar-Razi ketika menafsirkan ayat di atas; ia menyatakan, "Manusia yang berlaku sewenang-wenang tersebut akan dikembalikan oleh Allah swt. kepada keadaan kekurangan, kemiskinan, dan kematian sebagaimana sebelumnya Dia meningkatkan manusia tersebut dari kekurangan menuju kesempurnaan".

Syekh Muhammad Abduh [1849-1905 M.) menulis pendapatnya menyangkut ayat di atas bahwa, "Kembali hanya kepada Allah semata, bukan kepada selain-Nya; Dialah yang memilikimu (hai manusia) dan memiliki apa yang Engkau miliki; Dialah yang mencabut rohmu sehingga Engkau meninggalkan kehidupan dunia ini menuju satu kehidupan ketika selubung keangkuhanmu dan Engkau sendiri akan tampak dalam keadaan kehinadinaan".

Dalam kaitan itu, Sayyid Quthub di dalam tafsirnya, *Fî Zhilâlil Qur'ân,* memahami ayat, *Inna ilâ rabbikar-ruj'â* (إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ) lebih luas lagi dengan menyatakan, "Ayat ini meletakkan salah satu kaidah atau dasar pengertian iman, yaitu kaidah 'kembali kepada Allah'. Kembali kepada-Nya dalam segala sesuatu, segala urusan, segala niat dan gerak. Tiada tempat kembali kecuali kepada-Nya; dan kepada-Nyalah kembali orang yang saleh dan yang fasik, yang taat dan yang durhaka, yang benar dan yang salah, yang baik dan yang buruk, yang kaya dan yang miskin. Kepada-Nya kembali yang berlaku sewenang-wenang akibat anggapannya bahwa ia mampu. Sesungguhnya kepada Allahlah kembali segala urusan. Dari pada-Nya sumber kejadian dan kepada-Nya segala kesudahan".

Berdasarkan pendapat para mufasir tersebut, maka dapat ditegaskan bahwa yang dimaksud dengan kata *ruj'â* (رُجْعَى) adalah kembali kepada Allah dan dibangkitkan pada hari kemudian untuk mempertanggungjawabkan segala perbuatan di dunia ini, bukan dalam pengertian luas sebagaimana dikemukakan oleh Sayyid Quthub dan Ar-Razi.

Memahami kata *ruj'â* (رُجْعَى) dalam arti 'kembali kepada Allah setelah kematian', lebih diperkuat lagi apabila dicermati kebiasaan Al-Qur'an menguraikan masalah-masalah hari kemudian. Banyak cara yang ditempuh Al-Qur'an ketika menguraikan masalah tersebut serta pembuktian yang digunakannya, namun seperti yang diamati oleh Al-Biqa'i [809-885 H.) bahwa kebiasaan Al-Qur'an adalah tidak menguraikan masalah kebangkitan—kembali

kepada Allah setelah kematian—kecuali menetapkan dua sifat Tuhan, yaitu *qudrat* (kekuasaan)-Nya atas segala sesuatu dan pengetahuan-Nya yang mencakup hal-hal yang bersifat global dan atau mendetail.

M. Quraish Shihab menegaskan, perlu digarisbawahi bahwa cakupan kata *ruj'â* (رُجْعَى) yang sedemikian luas seperti yang dikemukakan oleh Sayyid Quthub, bukannya tidak beralasan, melainkan memiliki dasar Qur'ani. Banyak ayat Al-Qur'an yang menerangkan bahwa "segala urusan (persoalan) kembali hanya kepada Allah". Misalnya, dalam QS. Al-Baqarah [2]: 210 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 109, *Wa ilâl-lâhi turja'ul umur* (وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ = Dan hanya kepada Allah dikembalikan segala urusan).

Kajian berikutnya adalah, kepada siapa ditujukan ayat, *Inna ilâ rabbikar-ruj'â* (إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ). Dalam hal ini, kita cenderung memilih pendapat yang mengatakan bahwa ayat ini ditujukan sejak semula dan secara tersurat kepada Nabi Muhammad saw., bukan dalam bentuk *iltifât* (ٱلْتِفَات), yakni pengalihan redaksi dari persona ketiga kepada persona kedua. Kecenderungan tersebut didasari oleh alasan bahwa baik ayat-ayat sebelumnya maupun ayat-ayat sesudahnya secara jelas ditujukan kepada beliau. Demikian M. Quraish Shihab.

Alasan lain dikemukakan oleh Abdul Karim Al-Khatib bahwa Al-Qur'an tidak menghadapi secara langsung, *face to face,* para pengingkar hari kebangkitan kecuali dalam kondisi yang bersangkutan mengingkarinya secara tegas. Selain dari keadaan tersebut, Al-Qur'an menyampaikan tuntutan atau kecaman-kecaman secara tidak langsung. Jadi, ayat di atas tidak ditujukan secara langsung kepada manusia yang berlaku sewenang-wenang, tetapi ditujukan kepada Nabi Muhammad saw., walaupun secara tersirat menjangkau seluruh manusia.

Dengan demikian, kata *ruj'â* (رُجْعَى) yang dipahami sebagai 'kembali kepada Allah dan dibangkitkan pada hari kemudian' merupakan salah satu pokok ajaran Islam yang hampir selalu diuraikan oleh Al-Qur'an berkaitan dengan keimanan kepada Allah swt. Hal ini disebabkan oleh keimanan kepada Allah baru dapat membuahkan hasil yang baik bila dibarengi oleh keyakinan tentang adanya hari kebangkitan. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

RUJÛM (رُجُـوْم)

Kata *rujûm* adalah bentuk plural dari *rajm* (رَجْم), artinya adalah 'sesuatu yang dipakai melempar'. Dari akar kata *ra', jim,* dan *mim* ini juga terbentuk kata benda *rajmah* (رَجْمَة) dan *rujmah* (رُجْمَة) yang berarti 'batu kuburan', atau 'kuburan' itu sendiri; bentuk pluralnya adalah *rujam* (رُجَم) dan *rijâm* (رِجَام).

Adapun kata kerjanya adalah *rajama – yarjumu* (رَجَمَ – يَرْجُمُ) yang berarti 'melempar'. Selain itu, juga berarti 'meletakkan dan memberi batu pada kuburan'.

Menurut Ar-Razi, kata yang berakar *ra, jim,* dan *mim* secara etimologis memunyai arti yang sama dengan kata *ar-ramy* (ٱلرَّمْي), yaitu 'melemparkan benda yang bersifat fisik', seperti melemparkan batu, atau berarti pula 'melemparkan sesuatu berupa kata-kata atau ucapan', seperti melemparkan tuduhan, sangkaan, ejekan, dan makian. Di samping itu, ia juga berarti 'mengusir atau melaknat'. Adapun menurut Muqatil bin Sulaiman, di dalam Al-Qur'an semua kata kerja yang berasal dari *ra, jim,* dan *mim* memunyai arti 'membunuh', kecuali dalam QS. Maryam [19]: 46 berarti 'mencaci'.

Di dalam Al-Qur'an, kata yang berakar kata *ra, jim,* dan *mim* disebut sebanyak 14 kali. Di antaranya dengan menggunakan kata *rujûm* (رُجُوم), yang berarti 'melemparkan', terdapat di dalam QS. Al-Mulk [67]: 5 yang berbunyi, *Wa ja'alnâhâ rujûman lisy-syayâthîn* (وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ = Dan Kami menjadikan meteor itu sebagai alat pelempar bagi setan-setan). Ini pendapat sebagian besar ahli tafsir. Namun, ada ahli tafsir yang mengartikan *rujûm* tersebut dengan 'ramalan' sehingga artinya "Dan Kami menjadikan bintang-bintang itu menjadi 'alat

untuk meramal' bagi setan-setan manusia", yaitu tukang-tukang ramal.

Selain itu, kata tersebut juga berarti 'membunuh seseorang dengan memakai batu', atau 'melemparkan batu kepada seseorang sampai mati'. Kata yang berarti 'membunuh' ini semuanya berbentuk kata kerja, kecuali satu yang berbentuk kata benda objek (*ism maf'ûl; passive participle*). Yang berarti 'membunuh' dengan menggunakan kata kerja, antara lain terdapat dalam QS. Hûd [11]: 91, yang menceritakan kaum Nabi Syu'aib yang mengancamnya. Demikian pula terdapat di dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 20. Di samping itu, yang berarti 'membunuh' ini terdapat pula dalam QS. Yâsîn [36]: 18 tentang ancaman orang-orang kafir terhadap para rasul yang diingkarinya; dan dalam QS. Al-Kahfi [18]: 20 mengenai peringatan para *Ashâbul Kahfi* kepada teman mereka yang lain. Adapun yang berbentuk kata benda objek (*ism maf'ûl*), hanya disebut sekali, yaitu dalam QS. Asy-Syû'râ [26]: 116 tentang ancaman terhadap Nuh dari kaumnya. Jadi, di dalam Al-Qur'an, kata yang berasal dari akar kata *ra', jim,* dan *mim* dengan arti 'membunuh' atau 'dibunuh' terdapat sebanyak 4 kali; tiga kali dalam bentuk kata kerja, dan satu kali dalam bentuk kata benda objek.

Di samping itu, kata yang berakar pada *ra', jim,* dan *mim* juga memunyai arti 'mencaci' dan 'memaki', sebagaimana di dalam QS. Maryam [19]: 46 mengenai ancaman ayah Ibrahim kepada Ibrahim, *La'in lam tantahi la-arjumannaka wahjurnî maliyyâ* (لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَٱهْجُرْنِى مَلِيًّا = Jika kamu tidak berhenti, maka aku pasti mencacimu; dan tinggalkanlah aku dalam waktu yang lama). Yang berarti 'mencaci' ini hanya disebut satu kali dalam QS. Maryam [19]: 46 itu.

Demikian pula, kata tersebut memunyai arti 'menduga-duga' atau 'meramal'. Ini dapat ditemui satu kali, yaitu dalam QS. Al-Kahfi [18]: 22, *Wa yaqûlûna khamsatun sadisuhum kalbuhum rajman bil-ghaib* (وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًۢا بِٱلْغَيْبِ = Dan mereka berkata, "[Jumlah mereka] adalah lima orang dan enam dengan anjing mereka", sebagai dugaan atau ramalan kepada masalah yang ghaib).

Kata yang berasal dari akar *ra, jim,* dan *mim* berarti pula 'terkutuk' atau 'dijauhkan dari segala kebaikan', seperti dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 36, *Wa innî u'îdzuhâ bika wa dzurriyyatahâ minasy-syaithânir-rajîm* (وَإِنِّىٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ = Dan aku mohon perlindungan untuk Maryam dan keturunannya kepada-Mu dari setan yang terkutuk). Kata *rajîm* (رَجِيم) ini merupakan kata sifat berbentuk *mubâlaghah* (hiperbol) dengan arti pasif (*ism maf ûl; passive participle*). Di dalam Al-Qur'an, bentuk kata *rajîm* yang terulang 6 kali, semuanya dikaitkan dengan setan. Ayat-ayat lainnya yang mengandung kata *rujûm* ialah QS.Al-Hijr [15]: 17 dan 34, QS. An-Nahl [16]: 98, QS. Shâd [38]: 77, dan QS. At-Takwîr [81]: 25. ❖ *Abd. A'la* ❖

RÂKI'ÛN (رَاكِعُون)

Kata *râki'ûn* (رَاكِعُوْن) adalah bentuk jamak (*plural*) dari kata *râki'* (رَاكِع), *ism fâ'il* (kata pelaku) dari kata *raka'a* (رَكَعَ) yang terbentuk dari huruf *râ* (ر) – *kâf* (ك) – *'ain* (ع). Bentuk *mashdar*-nya adalah *rukû'* (رُكُوْع). Menurut bahasa, kata ini berarti 'membungkuk', 'tunduk dan merendah diri'. Di dalam Al-Qur'an, *râki'ûn* (رَاكِعُون) dan semua kata yang seasal dengannya ditemukan 13 kali, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 43, QS. Âli 'Imrân [3]: 43, QS. Al-Mâ'idah [5]: 55, QS. At-Taubah [9]: 112, QS. Al-Hajj [22]: 26 dan 77, QS. Shâd [38]: 24, QS. Al-Fath [48]: 29, serta QS. Al-Mursalât [77]: 48, dalam bentuk : *yarka'ûn* (يَرْكَعُوْن) , *irka'û* (اِرْكَعُوْا), *irka'î* (اِرْكَعِي), *râki'an* (رَاكِعًا), *ar-râki'ûn* (الرَّاكِعُوْن), *ar-râki'în* (الرَّاكِعِيْن), *ar-rukka'* (الرُّكَّعْ), *rukka'an* (رُكَّعًا).

Di dalam Al-Qur'an, kata ini digunakan dengan beberapa pengertian sesuai dengan konteksnya. Dalam QS. At-Taubah [9]: 112 kata ini berarti 'rukuk' yang dimaklumi sebagai bagian dari shalat, yaitu membungkuk sampai tulang punggung sama rata dengan leher, serta meletakkan dua tapak tangan pada dua lutut; di dalam keadaan demikian, seseorang diam sejenak. Inilah yang disebut rukuk sebagai istilah *syara'*. Dengan demikian, kata *ar-râki'ûn* (الرَّاكِعُوْن)

di dalam ayat ini berarti 'orang-orang yang melakukan rukuk'.

Pada QS. Al-Mursalât [77]: 48 kata *irka'û* muncul dengan arti 'shalat'. Ayat ini ditujukan kepada kaum musyrik. Menurut Muqatil, ayat ini turun kepada Bani Tsaqif yang enggan melaksanakan shalat. Ia menerangkan, bahwa Nabi saw. berkata kepada mereka, "Masuk Islamlah kamu!" Seraya memerintahkan mereka untuk shalat. Mereka menjawab, "Kami tidak akan membungkuk karena yang demikian adalah aib bagi kami." Nabi saw. berkata, "Tidak ada kebaikan dalam agama yang di dalamnya tidak ada rukuk dan tidak ada sujud." Menurut Qatadah, ini (perintah) di dunia. Karena itu, ayat ini menjadi dalil atas dihukumnya orang-orang kafir akibat meninggalkan kewajiban yang bersifat *furû'* (فُرُوْع = rincian syariat, seperti shalat). Menurut Ibnu Al-Arabi, ayat ini adalah dalil atas wajibnya rukuk dan kedudukannya sebagai salah satu rukun shalat. Ijma' ulama pun berpendapat demikian. Sejalan dengan itu, ayat ini diartikan sebagai berikut: *"Dan jika dikatakan kepada mereka (kaum musyrik), 'Shalatlah kamu!' mereka tidak shalat."* Menurut sebagian mufasir, kata *ar-râki'în* (الرَّاكِعِيْن) dalam QS. Al-Baqarah [2]: 43 dan QS. Âli Imrân [3]: 43 juga berarti 'shalat'.

Adapun alasan penggunaan kata ini dalam pengertian 'shalat', sebagian mufasir melihat rukuk sebagai kekhususan shalat kaum Muslim dan tidak ada pada shalat orang Yahudi. Menurut versi lain, penggunaan kata ini dalam pengertian 'shalat' karena rukuklah yang paling berat bagi orang-orang di zaman Jahiliah.

Kata *rukka'* (رُكَّع) dan *sujjad* (سُجَّد) yang merupakan bentuk jamak *taktsîr* dari *râki'* (رَاكِع) dan *sâjid* (سَاجِد) disambungkan tanpa kata penghubung pada QS. Al-Fath [48]: 29,

تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا

(Tara hum rukka'an sujjadan yabtaghûna fadhlan minallâhi wa ridhwânâ).

"Kamu lihat mereka rukuk dan sujud mencari karunia Allah dan keridhaan-Nya."

Kata *rukka'* berarti 'orang-orang yang rukuk' dan *sujjad* 'orang-orang yang sujud'. Penggabungan kedua kata ini tanpa kata penghubung, baik dalam bentuk *nakirah* (tanpa artikel *al-*), seperti dalam ayat QS. Al-Fath [48]: 29 ini maupun di dalam bentuk *ma'rifah* (disertai artikel *al-*), seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 125 dan QS. Al-Hajj [22]: 26, menunjukkan banyaknya shalat yang mereka lakukan. Rukuk dan sujud disebut secara khusus untuk menggambarkan shalat karena dalam keduanyalah seseorang paling dekat kepada Allah swt. atau karena keduanya merupakan rukun yang paling jelas menggambarkan bentuk dan rupa shalat. Hal demikian tentunya lebih mengesankan bagi pendengar atau pembacanya.

Dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 55, kata *râki'ûn* berarti 'tunduk'. Oleh karena itu, *wa hum râki'ûn* (وَهُمْ رَاكِعُون) diterjemahkan sebagai 'seraya mereka tunduk (kepada Allah)'. Maksudnya, mereka tunduk kepada perintah-Nya dengan jiwa yang bersih, bukan karena takut atau agar dilihat dan didengar orang. Di sini *rukû'* digunakan dengan pengertian psikis, bukan fisik.

Di samping pengertian-pengertian di atas, kata *râki'an* di dalam Al-Qur'an dapat pula berarti 'sujud', seperti akhir ayat QS. Shâd [38]: 24. Kadang-kadang *sujûd* juga diungkapkan dengan kata *rukû'*. Menurut Ibn Al-Arabi, tidak ada perbedaan di kalangan ulama bahwa maksud rukuk di sini adalah sujud. Dengan demikian, ayat *wa kharra râki'an wa anâb* (وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ) berarti 'dan ia (Daud as.) menyungkur sujud dan bertaubat'. ❖ *Ramli Abd. Wahid* ❖

RUQÛD (رُقُــوْد)

Kata *ruqûd* (رُقُوْد) adalah bentuk jamak dari *râqid* (رَاقِد). Kata *râqid* sendiri adalah *ism fâ'il* yang terambil dari akar kata yang terdiri dari tiga huruf, yaitu *râ – qâf – dâl* yang menunjuk pada arti 'tidur'. Al-Laits membedakan tidur yang dilakukan pada siang hari dengan tidur pada malam hari yang menggunakan kata ini. Tidur di siang hari dikatakan *ruqâd* (رُقَاد = tidur siang), sedangkan tidur pada malam hari dikatakan *ruqûd* (رُقُوْد = tidur malam). Namun, menurut Al-Azhari, bagi orang Arab kedua kata tersebut

sama, yaitu menunjuk pada arti 'tidur' baik pada malam hari maupun pada siang hari. Dari makna 'tidur' tersebut kemudian berkembang pemakaiannya sehingga dapat juga dipakai dengan arti tenang atau reda seperti *raqadal ḥarru* (رَقَدَ الْحَرُّ = panas telah mereda) atau arti *kasada* (كَسَدَ = sepi), seperti *raqadas sûq* (رَقَدَ السُّوْق = pasar jadi sepi). Sebaliknya, jika ber-*wazan irqadda* (إِرْقَدَّ) dan dikaitkan dengan kata *al-'aduww* (اَلْعَدُوّ) maka diartikan *asra'a* (أَسْرَعَ = cepat dan sigap) dan seterusnya.

Di dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang digunakan dari akar kata ini ada dua macam, yaitu bentuk *ruqûd* (رُقُوْد) yang ditemukan pada satu tempat, yaitu dalam QS. Al-Kahfi [18]: 18 dan bentuk *marqad* (مَرْقَد) yang juga ditemukan pada satu tempat, yaitu dalam QS.Yâsîn [36]: 52.

Penggunaan kata *ruqûd* (رُقُوْد) dalam QS. Al-Kahfi tersebut terkait dengan kisah *ashḥâbul kahf* yang tidur dalam waktu yang lama bahkan sampai ratusan tahun karena masa antara raja—ketika pemuda-pemuda itu bersama anjingnya mengasingkan diri ke gua tersebut lalu tidur—dengan raja ketika dia bangun, berselang beberapa abad tanpa disadari oleh mereka sebelum salah seorang di antara mereka pergi membeli makanan dan ternyata uang yang dipakainya itu sudah tidak berlaku lagi. Namun, dalam kisah tersebut Allah tidak menyebutkan berapa lama mereka tidur. Dalam ayat tersebut hanya digambarkan mengenai keadaan mereka tidur; disebutkan bahwa, "Sekiranya kalian melihatnya, pasti kalian mengira bahwa mereka terjaga dan tidak tidur karena keadaannya seperti orang yang tidak tidur dengan selalu bergerak-gerak ke kiri dan ke kanan, sedangkan anjingnya membentangkan dirinya menutupi mulut gua tersebut." Kemudian, disebutkan bahwa, "Sekiranya kalian melihatnya, pasti kalian akan berpaling darinya dan lari meninggalkannya karena perasaan takut melihat keadaannya yang mengerikan." Ini memberi gambaran mengapa mereka tidak diganggu oleh manusia yang mungkin melewati tempat tersebut selama mereka tidur dan memberikan gambaran bagaimana tubuh mereka tidak termakan oleh tanah karena selalu bergerak-gerak. Abu Hurairah mengatakan bahwa mereka membalikkan tubuhnya dua kali setiap tahun. Ada juga yang mengatakan sekali dalam setahun. Adapun Mujahid mengatakan, sekali dalam setiap tujuh tahun dan ada lagi yang mengatakan itu hanya terjadi pada sembilan tahun terakhir, sedangkan 300 tahun sebelumnya mereka tidak pernah membalikkan badannya. Pendapat ini mengatakan bahwa lamanya mereka tertidur adalah 309 tahun. Namun, terlepas dari perbedaan pendapat tersebut, yang jelas peristiwa tersebut menunjukkan bahwa Allah dapat dengan mudah membangkitkan semua manusia di hari kemudian setelah meninggal dunia dalam waktu yang lama. Peristiwa tersebut—menurut sebuah riwayat—membuat raja pada waktu itu bersama sebagian rakyatnya percaya bahwa manusia akan dibangkitkan ruh dan jasadnya, bukan ruhnya saja tanpa jasad sebagaimana keyakinan mereka sebelumnya.

Penggunaan kata *marqad* (مَرْقَد) pada QS. Yâsîn [36]: 52 terkait dengan pernyataan orang-orang kafir ketika dibangkitkan dari kuburnya lalu berkata, "Alangkah celakanya, siapakah yang membangkitkan kami dari tempat tidur (kubur) kami?".

Kebangkitan orang-orang kafir dari kubur mereka digambarkan seolah-olah bangun dari tidur. Itu tidak berarti bahwa di alam kubur mereka tidak disiksa, tetapi itu menunjukkan betapa dahsyatnya siksaan akhirat itu sehingga seolah-olah siksaan kubur itu tidak ada artinya lagi. Namun, ada juga yang menafsirkan bahwa beberapa saat sebelum mereka dibangkitkan, mereka memang tidur dan hukumannya terhenti, sehingga ketika mereka dibangkitkan timbul ungkapan penyesalan itu. Pendapat ini dikemukaan oleh Ubay bin Ka'ab, Mujahid, Al-Hasan, dan Qatadah. Selanjutnya, Mujahid menjelaskan bahwa masa tersebut adalah masa di antara dua tiupan sangkakala.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

S

SÂ'AH (سَاعَة)

Di dalam bahasa Arab, kata *sâ'ah* secara umum berarti 'jam', 'waktu', atau 'jangka waktu tertentu'. Di dalam Al-Qur'an kata *sâ'ah* terulang sebanyak 48 kali. Delapan di antaranya dinyatakan di dalam bentuk *nakirah* (سَاعَة = tanpa kata sandang *al-*), termasuk satu kali sebagai *mudhâf* pada kata majemuk (*idhâfah*), dan empat puluh kali dalam bentuk *ma'rifah* (السَّاعَة).

Kata tersebut dapat menunjukkan periode waktu tertentu, atau bagian dari waktu—dapat lebih kecil dari satuan hari, jam, menit, atau bahkan detik—yang selalu dinyatakan dalam bentuk *nakirah* (indefinitif, yakni: سَاعَة). Kata *sâ'ah* yang menunjukkan pengertian demikian, antara lain seperti di dalam QS. Yûnus [10]: 45, *"Dan ingatlah pada hari Allah mengumpulkan mereka, (sementara mereka merasa) seakan-akan mereka itu tidak tinggal (di dunia) kecuali hanya sesaat (sâ'atan, sebentar saja) pada siang hari"*. Demikian juga di dalam QS. Al-Ahqâf [46]: 35, *"Pada hari mereka menyaksikan (azab) yang diancamkan itu, seakan-akan mereka merasa tidak tinggal (di dunia) kecuali hanya sesaat (sâ'atan, sebentar saja) pada siang hari"*.

Selain itu, ia juga memunyai makna khusus yang berarti Hari Kiamat atau saat terjadinya kehidupan akhirat yang menggantikan kehidupan dunia. Untuk pengertian ini di dalam Al-Qur'an selalu dinyatakan dalam bentuk *ma'rifah* (definitif), seperti firman Allah di dalam QS. Al-A'râf [7]: 187, *"Mereka bertanya kepadamu tentang* as-sâ'ah *(Hari Kiamat), kapankah terjadinya. Katakanlah: sesungguhnya pengetahuan tentang Hari Kiamat itu ada pada sisi Tuhanku"*. Demikian juga di dalam QS. Luqmân [31]: 34 dinyatakan bahwa pengetahuan tentang Hari Kiamat itu hanya ada pada Allah.

Hari Kiamat dinyatakan dengan kata *as-sâ'ah*, menurut beberapa mufassir, untuk menggambarkan betapa cepat proses penghitungan amal dan perjalanan waktu pada hari tersebut, yang hanya berlangsung dalam sekejap. Selain itu, Hari Kiamat juga terjadi secara tiba-tiba (بَغْتَة), tidak ada yang mengetahui, kecuali Allah. (QS. Al-A'râf [7]: 187).

Selain kata *as-sâ'ah*, banyak nama yang diberikan untuk menyebut kehidupan sesudah kehidupan dunia ini, sebagaimana disebut di dalam Al-Qur'an, antara lain: [1] *Al-Qiyâmah* (القِيَامَة), [2] *Al-Âkhirah* (الآخِرَة) sebagai kebalikan dari kehidupan dunia yang disebut *Al-Ûlâ* (الأُوْلَى) pada QS. Adh-Dhuhâ [93]: 4), [3] *Al-Qâri'ah* (القَارِعَة), [4] *Al-Wâqi'ah* (الوَاقِعَة), [5] *Al-Ghâsyiyah* (الغَاشِيَة), [6] *Al-Hâqqah* (الحَاقَّة), [7] *Ash-Shâkhkhah* (الصَّاخَّة), [8] *Al-Mî'âd* (المِيْعَاد), [9] *Yaumd-Dîn* (يَوْمُ الدِّيْن), [10] *Yaumul-Ba'ts* (يَوْمُ الْبَعْث), [11] *Yaumul-Hasyrah* (يَوْمُ الْحَشْرَة), [12] *Yaumul-Hisâb* (يَوْمُ الْحِسَاب), [13] *Yaumul-Jazâ'* (يَوْمُ الْجَزَاء), [14] *Yaumul-Fashl* (يَوْمُ الْفَصْل), [15] *Yaumut-Talâq* (يَوْمُ التَّلاَق), [16] *Yaumul-Jam'* (يَوْمُ الْجَمْع), [17] *Yaumul-Wa'îd* (يَوْمُ الْوَعِيْد), [18] *Yaumut-Taghâbun* (يَوْمُ التَّغَابُن), dan [19] *Ath-Thâmmatul-Kubrâ* (الطَّامَّةُ الْكُبْرَى).

Masing-masing dari nama-nama itu sesuai dengan penyebutan spesifikasi atau sifat dan keadaan yang terjadi, seperti ia disebut sebagai *As-Sâ'ah* karena dikaitkan dengan kejadian

berakhirnya kehidupan dunia ini yang berlangsung sekejap dan tiba-tiba sehingga tidak ada seorang pun yang sempat membuat rencana atau melakukan apa pun jika saat itu telah tiba, dan tidak dapat dimintakan penundaan atau pun dimintakan penyegeraan terjadinya. Sebagaimana ia disebut *Yaumud-dîn*, karena pada hari itu Allah memberikan balasan kepada manusia atas perbuatan-perbuatannya.

Sebagian ulama membedakan *as-sâ'ah* dalam pengertian Hari Kiamat itu menjadi tiga macam, sebagaimana dikemukakan Al-Ashfahani, yakni *As-Sâ'ah Al-Kubrâ* (Kiamat Besar), *As-Sâ'ah Al-Wusthâ* (Kiamat Sedang), dan *As-Sâ'ah Ash-Shughrâ* (Kiamat Kecil).

Kiamat Besar adalah berakhirnya seluruh kehidupan dunia, yang dilanjutkan dengan masa dibangkitkannya seluruh manusia untuk dimintai pertanggungjawaban atas segala perbuatan selama hidupnya di dunia. *As-sâ'ah* macam inilah antara lain yang disinggung oleh Rasulullah di dalam salah satu sabdanya: *"As-Sâ'ah tidak terjadi kecuali jika muncul kejahatan dan kekejian, pemutusan hubungan kekeluargaan, buruknya hubungan bertetangga, dan jika pengkhianat diberi amanat dan orang (yang dulunya) jujur sekarang berkhianat"* [Musnad Ahmad, 2: 162]. Hadits tersebut mengisyaratkan bahwa jika kekejian telah merajalela dan nilai-nilai kemanusiaan yang universal telah dikesampingkan dan dilanggar, maka itu sebagai tanda akan terjadi Kiamat Besar.

Adapun "Kiamat Sedang" adalah masa habisnya kehidupan suatu generasi, seperti berakhirnya generasi Sabahat dengan tidak adanya seorang pun sahabat Nabi yang masih hidup. Yang dimaksud Sahabat (menurut definisi yang masyhur, sebagaimana dikemukakan oleh Al-'Asqalani di dalam *Al-Ishâbah fî Tamyîzish-Shahâbah* adalah orang yang pernah bertemu dengan Nabi dan beriman serta meninggal di dalam keadaan beragama Islam.

"Kiamat Kecil" adalah berakhirnya kehidupan atau datangnya kematian orang perorang di antara individu-individu masyarakat, seperti sabda Rasulullah *"Jika engkau meninggal berarti kiamatmu telah tiba"*. Dengan kata lain, kematian setiap orang merupakan kiamat baginya.

Selain pembagian di atas, sebagian ulama lain membagi kiamat itu hanya menjadi dua macam saja tanpa memasukkan *As-Sâ'atul-Wusthâ* (Kiamat Sedang). Bagi yang berpendapat demikian dan membagi kiamat itu menjadi dua macam saja, maka keadaan sebagaimana tersebut di dalam Kiamat Sedang itu dimasukkan sebagai keadaan yang ada pada *As-Sâ'ah Ash-Shughrâ*, karena kehancuran alam secara menyeluruh belum terjadi. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

SÂ'IBAH (سَائِبَة)

Kata *sâ'ibah* (سَائِبَة) adalah bentuk *ism fâ'il* yang berasal dari akar kata *sîn – yâ – bâ*, menunjuk pada arti 'berlalunya atau perginya sesuatu'. Dari situ dipakai untuk menyatakan 'air mengalir', 'ular berjalan', 'binatang dibiarkan/dilepaskan pergi ke mana saja dia kehendaki'. Kemudian, dipakai juga untuk menyatakan 'pemberian' karena diumpamakan sebagai sesuatu yang mengalir sebab ia hanya diperoleh dengan mudah, bukan karena hasil kerja keras, laksana air mengalir dengan mudah. Begitu pula harta yang terpendam (harta Karun) dan barang tambang disebut *suyûb* (سُيُوْب) karena merupakan pemberian Allah kepada orang yang menemukannya.

Kemudian, kata *sâ'ibah* (سَائِبَة) dipakai untuk menunjuk pada dua arti. **Pertama**, 'budak yang dimerdekakan secara *sâ'ibah* (سَائِبَة), yaitu bila seseorang memerdekakan budaknya dan berkata 'kamu adalah *sâ'ibah* (سَائِبَة)'. Budak yang dimerdekakan secara demikian tidak dapat lagi diwarisi oleh tuannya sekiranya budak tersebut meninggal dan tidak ada ahli waris lain. **Kedua**, 'unta yang dibebaskan secara *sâ'ibah* (سَائِبَة)', yaitu melepaskan unta berkeliaran semaunya karena tujuan tertentu'. Biasanya bila seseorang selamat dari perjalanan jauh atau sembuh dari suatu penyakit atau diselamatkan oleh seekor binatang dari suatu kesulitan atau peperangan, dia berkata, "Unta saya ini adalah *sâ'ibah* (سَائِبَة)".

Artinya dilepaskan tanpa dipakai lagi mengangkut barang, tidak dikendarai, serta tidak dihalangi merumput dan minum air. Di dalam kitab *Ash-Shihâh* (الصِّحَاح) dikatakan *sâ'ibah* (سَائِبَة) adalah unta yang dilepas pada masa Jahiliyah untuk sebuah nazar dan semacamnya; ada juga yang mengatakan bahwa *sâ'ibah* (سَائِبَة) adalah induk dari unta *bahîrah* (بَحِيْرَة). Jika seekor unta telah melahirkan sepuluh ekor anak dan semuanya betina maka unta itu dilepas, tidak boleh dikendarai, dan tidak boleh diminum susunya kecuali oleh anaknya sendiri atau oleh tamu hingga unta itu mati. Jika telah mati, unta itu boleh dimakan baik oleh laki-laki maupun oleh perempuan dan unta itulah yang dinamai *sâ'ibah* (سَائِبَة). Kemudian, anaknya yang terakhir itu disebut *bahîrah* (بَحِيْرَة) yang ditandai dengan merobek daun telinganya dan kedudukannya disamakan dengan induknya.

Di dalam Al-Qur'an, kata *sâ'ibah* (سَائِبَة) disebutkan satu kali yaitu pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 103, "Allah sekali-kali tidak pernah mensyariatkan adanya *bahîrah* (بَحِيْرَة), *sâ'ibah* (سَائِبَة), *washîlah* (وَصِيْلَة), dan *hâm* (حَام). Akan tetapi, orang-orang kafir membuat kedustaan kepada Allah, dan kebanyakan mereka tidak mengerti".

Para mufasir memberikan penafsiran berbeda-beda terhadap kata *sâ'ibah* (سَائِبَة) yang tidak terlepas dari pengertian di atas dengan sedikit perbedaan. Ar-Razi mengemukakan empat pendapat mengenai *sâ'ibah* (سَائِبَة) di dalam ayat tersebut.

Pertama, dikemukakan oleh Abu Ubaidah, yaitu apabila seseorang sakit, datang dari sebuah perjalanan, bernazar, atau mensyukuri suatu nikmat, dia melepaskan seekor unta dan menyamakan hukumnya dengan unta *bahîrah* (بَحِيْرَة).

Kedua, dikemukakan oleh Al-Farra', jika seekor unta betina telah melahirkan 10 anak dan semuanya betina, dia melepaskan unta itu, tidak boleh ditunggangi, tidak boleh dipekerjakan, dan tidak boleh diminum susunya kecuali oleh anaknya atau oleh tamu.

Ketiga, dikemukakan oleh Ibnu Abbas, *sâ'ibah* (سَائِبَة) adalah unta yang dilepaskan (dipersembahkan) untuk berhala, yaitu seorang mempersembahkan miliknya dengan menyerahkannya/membawanya kepada pelayan-pelayan yang mengurus berhala-berhala mereka, lalu mereka mengambil susu unta tersebut untuk diminum oleh para musafir.

Keempat, *sâ'ibah* (سَائِبَة) adalah budak yang dimerdekakan tanpa *walâ'* (وَلَاء) dan hak waris dari orang yang memerdekakannya.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

SÂ'IGH (سَائِغ)

Kata *sâ'igh* (سَائِغ) adalah *ism fâ'il* dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *sîn – wauw – ghain* yang menunjukkan arti 'mudah' dan 'berlalu'. Asal kata tersebut khusus dipakai untuk kelancaran atau berlalunya sesuatu pada kerongkongan, seumpama makanan dan minuman yang mudah ditelan dapat dikatakan *syarâbun sâ'ighun* (شَرَابٌ سَائِغٌ = minuman yang mudah/enak ditelan), *tha'âmun aswagh* (طَعَامٌ أَسْوَغُ = makanan yang mudah/enak dimakan). Sesuatu yang memudahkan masuk benda yang tersangkut dikerongkongan disebut *siwâgh* (سِوَاغ) seumpama dikatakan *al-mâ'u siwâghul-ghushash* (المَاءُ سِوَاغُ الْغُصَصِ = air itu pelancar benda yang tersangkut di tenggorokan). Selanjutnya kata tersebut mengalami perkembangan makna yaitu digunakan dalam arti 'membolehkan' seumpama dikatakan *ana sawwaghtuhû lahû* (أَنَا سَوَّغْتُهُ لَهُ = saya mengizinkannya). Demikian juga, digunakan di dalam arti 'dua saudara kembar' atau 'dua orang bersaudara yang lahir secara berurutan, tanpa ada yang mengantarai', bahkan terkadang menunjuk pada 'dua orang yang kelahirannya tidak ada yang mengantarai meskipun orang tersebut tidak bersaudara.'

Di dalam Al-Qur'an kata *sâ'igh* (سَائِغ) ditemukan pada dua tempat, satu kali berkedudukan *marfû'* sebagai sifat, yaitu pada QS. Fâthir [35]: 12, dan satu kali berkedudukan *manshûb* juga sebagai sifat, yaitu pada QS. An-Nahl [16]: 66. Selain bentuk tersebut, bentuk lain juga disebutkan satu kali yaitu bentuk *fi'l mudhâri'*,

yusîgh (يُسِيْغُ) dari *asâgha* (أَسَاغَ), terdapat pada QS. Ibrâhîm [14]: 17. Pada ketiga tempat tersebut semuanya berkaitan dengan masuknya sesuatu pada kerongkongan.

Kata *sâ'igh* (سَائِغ) pada QS. Fâthir [35]: 12 berbicara di dalam konteks segi kekuasaan Allah yang tercermin di alam. Di situ dikemukakan mengenai nikmat-nikmat Allah yang terdapat pada adanya dua jenis air, ada yang tawar, segar, *sâ'igh* (سَائِغ = sedap diminum) dan ada pula yang asin yang juga memiliki fungsi untuk kelangsungan kehidupan di alam ini seperti menetralisir udara, serta manfaat-manfaat lain yang terkandung di dalam kedua jenis air itu yang dapat diperoleh oleh manusia.

Demikian juga kata *sâ'igh* (سَائِغ) pada QS. An-Nahl [16]: 66, berbicara dalam konteks kekuasaan Allah yang terdapat pada proses terciptanya susu di perut binatang ternak yang bersih dari tahi dan nanah sehingga mudah ditelan oleh orang-orang yang meminumnya. Sedangkan kata *yusîghu* (يُسِيْغُ) yang terdapat pada QS. Ibrâhîm [14]: 17 berbicara dalam konteks siksaan api neraka Jahanam. Di situ digambarkan siksaan-siksaan yang diterima oleh penghuni neraka, di antaranya minuman yang terdiri atas nanah, meskipun dia tidak mau dan tidak suka meminumnya; namun, mereka tetap meminumnya karena dipaksa.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

SÂ'IL (سَائِل)

Kata *sâ'il* adalah bentuk *fâ'il* (menunjukkan pelaku) dari kata kerja *sa'ala – yas'alu – su'âlan wa mas'alatan* (سَأَلَ – يَسْأَلُ – سُؤَالاً وَ مَسْأَلَةً). Kata *sa'ala* (سَأَلَ) sendiri terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *sîn* (سِيْن), *hamzah* (هَمْزَة), dan *lâm* (لاَم), yang mengandung makna *'thalaba'* (طَلَبَ = meminta), *'ista'thâ'* (إِسْتَعْطَى = minta pemberian/ sedekah), atau *'istad'â'* (إِسْتَدْعَى = memohon). Dari akar kata ini berkembang maknanya di dalam Al-Qur'an menjadi terkadang 'meminta sesuatu yang bersifat materi', 'meminta informasi' dan terkadang 'meminta materi dan atau informasi'.

Kata *sâ'il/as-sâ'il* (سَائِل\السَّائِل) disebutkan sebanyak empat kali di dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. Adz-Dzâriyât [51]: 19, QS. Al-Ma'ârij [70: 1 dan 25 (dua kali), serta QS. Adh-Dhuhâ [93]: 10. Selain itu, ditemukan pula tiga kali di dalam bentuk jamaknya, kata *as-sâilîn* (السَّائِلِيْن), yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 177, QS. Yûsuf [12]: 7, dan QS. Fushshilat [41]: 10.

Untuk kata *as-sâ'il* (السَّائِل) yang terdapat pada QS. Adz-Dzâriyât [51]: 19, digunakan di dalam makna yang menyangkut 'permintaan materi'. Redaksi dan konteks pembicaraan yang sama ditegaskan pula di dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 25. Kedua ayat ini berbicara tentang harta dalam kaitannya dengan orang miskin. Dengan begitu, kata *as-sâ'il* di sini dipahami sebagai 'meminta sesuatu yang bersifat materi'.

Penggunaan kata *sâ'il* (سَائِل) yang termuat pada QS. Al-Ma'ârij [70]: 1, adalah dalam makna yang menyangkut 'permintaan non-materi'. Ayat ini berbicara tentang kepastian datangnya azab Allah kepada orang-orang kafir.

Ayat keempat yang menggunakan kata *as-sâ'il* (السَّائِل) adalah QS. Adh-Dhuhâ [93]: 10. Kata *as-sâ'il* di sini sifatnya umum, dapat merupakan permintaan materi dan dapat pula permintaan nonmateri atau informasi. Muhammad Abduh di dalam *Tafsîr Juz' 'Amma* menulis bahwa yang dimaksudkan dengan *as-sâ'il* (السَّائِل) adalah orang yang menginginkan pemahaman atau meminta informasi tentang sesuatu yang belum diketahuinya. Dia bukanlah orang yang meminta sedekah atau meminta materi, karena lafal ini di dalam Al-Qur'an bukan sebagai lambang orang fakir dan miskin. Di samping itu, Nabi saw. tidak pernah meminta-minta sama sekali. Az-Zamakhsyari memahami kata *as-sâ'il* di dalam ayat ini sebagai 'penuntut ilmu'. Sementara itu, Ath-Thabari menafsirkannya sebagai seseorang yang membutuhkan sesuatu, baik berupa informasi maupun materi. Setelah membandingkan pendapat ketiga mufasir ini, M. Quraish Shihab cenderung menguatkan pendapat terakhir. Alasannya, bukan saja karena Al-Qur'an menggunakan kata yang sama untuk makna yang umum—seperti

disinggung di atas—melainkan juga sebagaimana kaidah Ushul Fiqih yang dikemukakan oleh Asy-Syafi'i—yang diakui oleh para mufasir—yaitu, "Satu kata yang mengandung dua arti berbeda dan tidak saling bertentangan maka kedua arti tersebut dapat dihimpun bersama guna pemahaman arti kata tersebut".

Lebih jauh, ketika menafsirkan QS. Adh-Dhuhâ [93]: 10, pakar tafsir Al-Qur'an ini mengakui tidak memperoleh informasi dari Al-Qur'an tentang bentuk-bentuk hardikan yang terlarang terhadap seseorang yang meminta, namun dari pengalaman pribadi Nabi saw. ditemukan bahwa Al-Qur'an telah menegur beliau hanya karena bermuka masam serta berpaling ketika seorang buta bernama Abdullah ibnu Ummi Maktum datang kepada beliau untuk meminta pengajaran. Memang, kedatangannya ketika itu kurang tepat—paling tidak menurut ukuran kita—karena Nabi sedang mengadakan pertemuan dengan pemuka-pemuka Quraisy yang masih musyrik. Namun demikian, Al-Qur'an menegur sikap Nabi terhadap yang datang tersebut, bahkan hanya karena itu beliau telah dinilai sebagai "menghardik". Adapun bagi seseorang yang meminta sesuatu yang bersifat materi maka ia benar-benar adalah seorang yang sangat butuh, sehingga larangan "menghardik" tidak berlaku terhadap peminta-minta yang masih sanggup bekerja, atau yang mengemis karena malas dan menjadikan pekerjaan sehari-harinya sebagai pengemis. Mereka yang seperti itu perlu diarahkan serta dibimbing agar bekerja dan apabila mereka enggan maka menghardiknya dengan tujuan menginsafkan dari meminta atau mengemis merupakan sesuatu yang dapat dibenarkan.

Beralih untuk kata *as-sâ'ilîn* (السَّائِلِيْنَ), ternyata penggunaannya yang berulang tiga kali di dalam Al-Qur'an, juga mencakup makna 'meminta sesuatu yang bersifat materi' dan 'meminta sesuatu yang bersifat informasi'. Untuk makna 'meminta materi' dipahami dari QS. Al-Baqarah [2]: 177. Ayat ini berbicara tentang pokok-pokok kebajikan, salah satu di antaranya adalah menyerahkan atau memberikan harta kepada orang-orang tertentu, seperti *as-sa'ilîna* (السَّائِلِيْنَ). Melihat kata tersebut dikaitkan dengan harta maka dipahami dengan makna 'meminta sesuatu yang bersifat materi'.

Penggunaan kata *as-sâ'ilîna* (السَّائِلِيْنَ) untuk makna 'meminta informasi' ditemukan pada QS. Yûsuf [12]: 7 dan QS. Fushshilat [41]: 10. Ibnu Katsir menjelaskan—ayat yang pertama—bahwa di dalam kisah Nabi Yusuf as. bersaudara terdapat tanda-tanda kekuasaan Allah, banyak ibarat dan penjelasan bagi orang yang bertanya atau ingin mengetahui. Karena itu, kisah Yusuf merupakan kisah aneh yang patut diketahui dan dikisahkan. Di sini, kata *as-sâ'ilîna* diartikan dengan 'orang-orang yang bertanya', yang tentu saja memerlukan jawaban. Menjawab pertanyaan-pertanyaan itulah yang sifatnya meminta informasi. Demikian pula dari ayat yang kedua, dipahami bahwa menjelaskan sebagai jawaban dari pertanyaan-pertanyaan adalah juga meminta sesuatu yang bersifat informasi.

Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa kata *sâ'il* (سَائِل), *as-sâ'il* (السَّائِل), dan kata *as-sâ'ilîn* (السَّائِلِيْن) di dalam Al-Qur'an mengandung makna 'meminta sesuatu yang bersifat materi', atau 'meminta sesuatu yang bersifat informasi,' atau 'meminta materi sekaligus informasi.'

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

SABA' (سَبَأ)

Kata *saba'* di dalam Al-Qur'an terulang dua kali, yakni terdapat di dalam QS. An-Naml [27]: 22 dan QS. Sabâ' [34]: 15. Ibnu Faris, penulis kitab *Mu'jam Maqâyîsil Lughah,* mengartikan kata *sabaya* (سَبَى)—sebagai akar dari kata *saba'* (سَبَأ)—dengan 'jalan', 'mengupas', dan 'pergi' (terpisah). Meskipun kata *sabâ'* berasal dari akar kata *sabaya,* penggunaannya di dalam Al-Qur'an tidak ditemukan kata yang menunjukkan kepada kata kerja.

Saba' adalah bapak bangsa Arab Yaman, dengan nama ini dinisbahkan juga sebagai nama suatu kabilah. Asal-usul bangsa Saba' diinformasikan oleh Nabi Muhammad saw. ketika

sahabat-sahabat beliau menanyakan tentang mereka. Sebuah riwayat menyebutkan bahwa pada masa Nabi saw. ada seorang sahabat yang bernama Furwat bin Masik Al-Ghutaifi ra. sedang berada di hadapan Nabi saw. lalu berkata bahwasanya kabilah Saba' adalah kaum yang mulia pada masa Jahiliyah, dan saya khawatir mereka akan menjadi murtad dari Islam, apakah saya akan memerangi mereka? Nabi saw. bersabda *"mâ umirtu fihim bi syay' ba'du"* (مَا أُمِرْتُ فِيْهِمْ بِشَيءٍ بَعْدُ = saya belum diperintahkan melakukan sesuatu terhadap mereka) maka turunlah ayat *"laqad kâna lisaba' fî maskanihim âyat ...* (لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ ءَايَةٌ = Sesungguhnya bagi kaum Saba' ada tanda [kekuasaan Tuhan] di tempat kediaman mereka ...). Lalu berkatalah seseorang kepada Nabi saw., wahai Rasulullah "Apakah Saba itu. Apakah sebuah kota atau dia seorang laki-laki atau seorang perempuan?" Maka Nabi saw. kembali bersabda: *"Bahkan seorang laki-laki yang memunyai sepuluh orang anak lelaki, enam orang di antaranya tinggal di Yaman, sedangkan empat yang lainnya menetap di Syam. Adapun orang-orang Yaman itu adalah Muzhij, Kandah, Azd, Asy'ariyyun, Anmar, serta Hamir, dan orang-orang Syam adalah Lakhm, Juzam, Ghusan, dan Amilat."*

Dalam sabda Nabi saw. yang lain dikatakan bahwa Saba' itu adalah seorang laki-laki dari bangsa Arab. Informasi ini dikutip oleh Ibnu Katsir dari seorang ahli sejarah yang bernama Abu Umar bin Abdul Barr di dalam karyanya disebutkan bahwa yang dimaksud dengan kata "Arab" dalam sabda Nabi saw. ini adalah *al-'Arabul 'Âribah* (الْعَرَبُ الْعَارِبَة = bangsa Arab sebelum [kedatangan] *Al-Khalîl* [Nabi Ibrahim as.] dari keturunan Nabi Nuh as.). Namun, pendapat yang lain menyebutkan bahwa asal-usul orang-orang Saba itu dari keturunan Nabi Ismail, sebagaimana lebih lanjut Ibnu Katsir mengutip hadits dari kitab *Shahîh Al-Bukhârî* , disebutkan bahwa Nabi saw. pada suatu waktu berjalan di sekitar suatu kelompok yang mengadakan perlombaan memanah, maka Nabi saw. bersabda: "memanahlah hai anak cucu Ismail karena bapak kalian seorang pemanah). Maka, satu kabilah dari golongan Anshar—yakni golongan Anshar dari Aus dan Khazraj keturunan Ghassan dari Arab Yaman negeri Saba'—telah beriman. Mereka tinggal di Yatsrib setelah negeri Saba' hancur dilanda banjir, sedangkan sebagian yang lainnya tinggal di Syam.

Muhammad bin Ishaq, salah seorang ulama di bidang ilmu nasab dan sejarah, mengemukakan nama Saba' sebenarnya, yaitu Abdusy Syams bin Yasyjab bin Ya'rub bin Qahtan. Menurut Ibnu Ishaq, dia hartawan dan suka berderma, karena itu dinamai dengan *ar-râisy* (الرَّائِش = orang yang menghimpun [harta]), dan dengan hartanya, dialah orang yang pertama kali menyembelih kambing di dalam peperangan lalu membagi-bagikannya kepada serdadunya. Adapun penamaannya dengan Saba'—sebagaimana arti harfiyah kata *saba'*—karena dialah orang Arab yang pertama kali pergi (mengasingkan diri) sehingga daerah yang disinggahi untuk hidup di situ dinisbahkan kepada namanya, negeri Saba'.

Menurut informasi Al-Qur'an di dalam QS. An-Naml [27]: 22, negeri Saba ditemukan oleh beberapa ekor burung hud-hud (sejenis burung pelatuk). Penemuannya tentang negeri Saba disampaikan kepada Nabi Sulaiman, sehingga mereka terlepas dari ancaman yang akan dijatuhkannya karena mereka tidak hadir dalam barisan pasukan yang siap akan diperiksa oleh Nabi Sulaiman.

Keadaan negeri Saba' itu diinformasikan lebih lanjut di dalam surah ini pada ayat selanjutnya, ayat 23 dan 24 dan ditafsirkan oleh Ibnu Katsir di dalam kitabnya *Tafsîr Ibn Katsîr* dan Ath-Thabarsi di dalam kitabnya *Majma'ul Bayân fi Tafsîril Qur'ân* bahwa negeri itu diperintah oleh seorang wanita, yaitu ratu Balqis binti Syarahil. Pada penggalan akhir ayat 24 QS. An-Naml, Al-Qur'an menyebutkan bahwa syaitan telah menjadikan mereka memandang indah perbuatan-perbuatan mereka, lalu menghalangi mereka dari jalan (Allah), sehingga mereka tidak mendapat petunjuk.

Namun, Ratu Balqis pada akhirnya me-

nyesali perbuatannya. Kini, ia telah memeluk agama Islam setelah sebelumnya terdapat kontak dan adu kekuatan (semacam perang urat saraf) dengan Nabi Sulaiman as. Informasi tentang adanya hubungan antara Nabi Sulaiman as. dengan Ratu Balqis dan masuknya ke dalam agama yang berserah diri (Islam) di bawah bimbingan *nabiyullâh alaihi as-salâm* itu dapat dilihat pada judul entri "Sulaiman" pada ensiklopedi ini.

Keadaan negeri Saba' yang diinformasikan di dalam QS. Sabâ' [34]: 15 disebut sebagai *baldah thayyibah wa rabb ghafûr* (بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ = [negerimu] adalah sebuah negeri yang baik dan [Tuhan-mu] adalah Tuhan Yang Maha Pengampun). Ada dua hal yang menggambarkan terwujudnya negeri dengan julukan ini—sebagaimana disebutkan pada penggalan ayat sebelumnya—**pertama**, *jannatâni 'an yamîn wa syimâl* (جَنَّتَانِ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ = dua buah kebun di sebelah kanan dan di sebelah kiri). Ada beberapa penafsiran terhadap potongan ayat tersebut. Ada yang mengatakan bahwa di sebelah kanan dan di sebelah kiri negeri itu terdapat dua kebun. Ada pula pendapat yang menyebut bahwa bukan adanya dua kebun di sebelah kanan dan di sebelah kiri, tetapi yang dimaksud adalah bahwa negeri-negeri mereka dihubungkan dengan satu jalur/jalanan, maka apabila terdapat dua buah kebun di sebelah kanan dan kiri jalanan itu maka niscaya [dahan-dahan pohon kebun itu] akan saling bersinggungan satu sama lain.

Kedua, selain kenikmatan material yang digambarkan itu, negeri Saba' yang disebut oleh Al-Qur'an sebagai *baldah thayyibah wa rabb ghafûr* itu pernah diutuskan dua belas orang nabi, demikian menurut riwayat As-Suddi. Riwayat lain disampaikan oleh Muhammad bin Ishaq yang menerimanya dari Wahab bin Munabbih, ia berkata bahwa di negeri ini pernah diutus tiga belas orang nabi sebanyak kampung yang ada di wilayah itu. Peringatan yang disampaikan oleh para nabi itu antara lain seperti direkam oleh Al-Qur'an di dalam potongan ayat 15 Surah Sabâ'. Namun, pada akhirnya negeri ini hancur ditelan bencana banjir karena mengabaikan ajakan-ajakan para nabinya. Hal ini dijelaskan pada ayat selanjutnya dari QS. Sabâ' ini.

QS. Sabâ' adalah surah yang ketiga puluh empat di dalam mushaf dan terdiri atas 54 ayat, termasuk golongan surah-surah Makkiyah. Pokok-pokok isinya dalam soal keimanan mencakup ilmu Allah meliputi segala yang ada di langit dan di bumi; kebenaran adanya hari berbangkit dan hari pembalasan; Nabi Muhammad saw. adalah pemberi peringatan; pada Hari Kiamat, berhala-berhala itu tidak dapat memberi manfaat sedikit pun; kalau seseorang sesat, maka akibat kesesatannya itu menimpa dirinya sendiri, dan kalau ia menemui jalan yang benar adalah berkat petunjuk Allah. Surah ini juga memuat kisah-kisah antara lain kisah Nabi Daud as., kisah Nabi Sulaiman as., dan kisah kaum Saba'. ❖ *Mujahid* ❖

SABÎL (سَبِيْل)

Kata *sabîl* (سَبِيْل) terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu, *sîn – bâ – lâm*. Menurut Ibnu Faris, akar kata tersebut berkisar pada dua makna pokok, yaitu 'terlepasnya sesuatu dari atas ke bawah' dan 'terbentangnya sesuatu'. Contoh *asbaltus-sitra* (أَسْبَلْتُ السِّتْرَ = saya mengulurkan tabir itu) atau *asbalatis-samâ'u mâ'ahâ /bimâ'ihâ* (أَسْبَلَتِ السَّمَاءُ مَاءَ هَا وَبِمَائِهَا = langit melepaskan airnya). Dari sini hujan yang lebat disebut *as-sabal* (اَلسَّبَل). Selanjutnya jalanan disebut *sabîl* (سَبِيْل) karena ia terbentang panjang dan dari sini kemudian berkembang. Semua hal yang membuat sampai kepada suatu tujuan dapat disebut *sabîl* (سَبِيْل), baik yang bersifat konkret maupun abstrak, termasuk di dalamnya makna 'bekal'. Makna ini lalu berkembang lagi kepada makna lain, seperti 'beban', 'dosa', dan sebagainya.

Di dalam Al-Qur'an bentuk mufrad, *sabîl* (سَبِيْل) terulang sebanyak 166 kali; sedangkan bentuk jamaknya, *subul* (سُبُل) terulang sebanyak 10 kali sehingga semuanya berjumlah 176 kali. Penggunaan kata tersebut menunjuk kepada beberapa arti, seperti:

1. Menunjuk pada makna 'jalan' dalam arti yang abstrak atau menunjuk pada makna keyakinan dan pola hidup manusia. Penggunaan inilah yang paling banyak ditemukan di dalam Al-Qur'an. Penggunaan tersebut ada yang khusus menunjuk pada keyakinan dan pola hidup yang sesuai dengan tuntunan Allah swt. yang disampaikan oleh RasulNya, ada juga yang khusus menunjuk pada keyakinan dan pola hidup yang tidak sesuai dengan tuntunan Allah swt.

   Yang khusus menunjuk pada keyakinan dan pola hidup yang sesuai dengan tuntunan Allah swt. ada yang dirangkaikan dengan kata Allah, *sabîlullah* (سَبِيْلِ اللهِ = jalan Allah) yang terdapat pada 65 tempat, atau dirangkaikan dengan *dhamîr* (ضَمِيْر) yang kembali kepada Allah, seperti *sabîlî* (سَبِيْلِي = jalan saya), *sabîlihî* (سَبِيْلِهِ = jalan-Nya). Rangkaian seperti ini banyak menunjuk pada peperangan melawan orang kafir, terutama jika dirangkaikan dengan kata *jâhada* (جَاهَدَ) atau *qâtala* (قَاتَلَ) dan kata turunannya. Kata *sabîl* (سَبِيْل) seringkali dirangkaikan pula dengan kata lain, seperti *sabîlil-mu'minîn* (سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ = jalan orang-orang yang beriman), *sabîlir-rusydi* (سَبِيْلِ الرُّشْدِ = jalan petunjuk), dan *sawâ'as-sabîl* (سَوَاءَ السَّبِيْلِ = jalan yang lurus).

   Adapun yang khusus menunjuk pada keyakinan dan pola hidup yang tidak sesuai dengan tuntunan Allah, ungkapan yang digunakan adalah *sabîlith-thâghût* (سَبِيلِ ٱلطَّغُوتِ = jalan taghut), *sabîlal-ghayy* (سَبِيلَ ٱلْغَيِّ = jalan kesesatan), *sabîlul-mujrimîn* (سَبِيْلُ الْمُجْرِمِيْنَ = jalan orang-orang yang berdosa), *sabîlal-mufsidîn* (سَبِيْلَ الْمُفْسِدِيْنَ = jalan orang-orang yang berbuat kerusakan), dan sebagainya.
2. Menunjuk pada orang yang melakukan perjalanan bukan untuk kemaksiatan, *ibnus-sabîl* (اِبْنُ السَّبِيْلِ). Orang ini termasuk kelompok yang berhak mendapat sedekah terutama bila di dalam perjalanan tersebut ia kehabisan bekal. Menurut riwayat Ibnu Abbas, yang termasuk di dalam kelompok ini adalah tamu. Bahkan, ada mufasir yang mengatakan, orang yang baru mau melakukan perjalanan untuk sebuah ketaatan kepada Allah juga termasuk di dalamnya.
3. Identik dengan makna syarat, seperti kewajiban melakukan haji bagi orang yang mampu, yang diungkapkan dengan *mani istathâ'a ilaihi sabîlâ* (مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا = orang yang mampu melaksanakannya) sebagaimana terlihat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 97. Ketika ditanya oleh seseorang mengenai apa yang dimaksud dengan *sabîl*, Nabi menjawab *azzâd war-râḥilah* (اَلزَّادُ وَالرَّاحِلَة = bekal dan kendaraan). (H.R. At-Tirmidzi, Al-Hakim, dan Ibnu Hibban).
4. Menunjukkan makna beban atau dosa, seperti yang digunakan di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 41– 42 bahwa orang yang membela diri dari suatu penganiayaan, tidak ada dosa baginya. Bahkan di dalam tafsir Al-Qurthubi dikatakan, jika yang menganiaya itu adalah orang kafir, maka harus dibalas, tetapi kalau ia orang Islam, boleh juga membalasnya dan sunnat memaafkannya.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

SADD (سَدّ)

Kata *sadd* adalah bentuk *mashdar* dari kata *sadda – yasuddu – saddan* (سَدَّ – يَسُدُّ – سَدًّا), berakar huruf-huruf *sîn, dâl*, dan *dâl* yang menunjukkan arti *'radmusy-syai' wa mulâ'amatuhu* (رَدْمُ الشَّيْءِ وَمُلاَءَمَتُهُ = menutup sesuatu dan memperbaikinya)'. Makna pertama berkembang menjadi, antara lain, 'merintangi' karena menutup jalan untuk sampai kepada tujuan; 'membatasi' karena menutup jalan atau gerak untuk berhubungan dengan yang lain; 'mengganti (tempatnya)' karena menutupi tempat yang kosong yang ditinggalkan orang lain; 'melunasi' karena menutup utang; dan 'menghargai' karena menutupi kebutuhannya. Makna kedua (memperbaiki) berkembang menjadi, antara lain, 'meluruskan' karena memperbaiki yang bengkok; 'benar/tepat' karena keadaannya telah diperbaiki; dan 'jitu' karena sasarannya tepat dan baik.

Kata *sadd* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang enam kali dan kata *sadd* sendiri

Sadd

terulang empat kali, yakni tiga kali di dalam bentuk mufrad (QS. Al-Kahfi [18]: 94 dan Yâsîn [36]: 9) dan satu kali di dalam bentuk *mutsannâ* (QS. Al-Kahfi [18]: 93); dua kali merupakan sifat *as-sadîd* (السَّدِيْد = yang baik, benar), yakni QS. An-Nisâ'[4]: 9 dan Al-Ahzâb [33]: 70.

Kata *sadd* di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 94 berarti 'dinding' atau 'pembatas' dan kata *saddain* di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 93, menurut Ibnu 'Abbas, berarti dua gunung di daerah Armenia dan Azerbaijan. *Saddain* diartikan sebagai 'dua gunung' karena merupakan pembatas yang membatasi kaum yang tinggal di antara dua gunung itu dengan orang yang tinggal di luarnya. Kedua ayat tersebut berkaitan dengan kisah Zulkarnain. Di dalam kisah itu, Zulkarnain yang melakukan petualangan tiba di suatu daerah di antara dua gunung yang dihuni sekelompok masyarakat yang sulit dipahami bahasanya. Mereka mengalami ketakutan karena adanya gangguan dari Ya'juj dan Ma'juj. Ketika Zulkarnain tiba di daerahnya, mereka meminta tolong kepadanya agar membuatkan dinding pembatas yang dapat membentengi mereka dari gangguan Ya'juj dan Ma'juj dan mereka rela membayar apa saja untuk tujuan itu. Kemudian, Zulkarnain meminta mereka mempersiapkan potongan-potongan besi hingga tingginya menyamai dua gunung yang ada di daerah mereka itu. Setelah itu, Zulkarnain membakarnya hingga membara dan selanjutnya menuanginya dengan tembaga hingga memuai dan mengikat potongan-potongan besi. Jadilah sebuah dinding yang sangat kokoh dan tidak dapat ditembus oleh siapa pun. Setelah itu, Zulkarnain pun menyiarkan ajarannya dan mengatakan bahwa semua yang dilakukannya itu adalah kehendak Allah swt.

Kata Sadd, *secara umum berarti pembatas atau pemisah, termasuk bendungan di sungai Nil, seperti tampak di atas.*

Adapun kata *sadd* yang terulang dua kali di dalam QS. Yâsîn [36]: 9, ulama memberikan beberapa tafsiran. Untuk mengetahuinya, mereka mengemukakan sebab turunya ayat tersebut. Sebagian ulama mengatakan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan Abu Jahal dan teman-temannya dari Bani Makhzum. Ketika itu, Abu Jahal bersumpah bahwa jika melihat Muhammad shalat, ia akan meletakkan batu di atas kepalanya. Ketika Muhammad shalat, Abu Jahal mendatanginya dan berniat meletakkan batu di atas kepalanya. Sebelum niatnya tercapai, tiba-tiba tangannya kaku dan tertekuk di tengkuknya dan batu yang dipegangnya terjatuh. Karena tidak berhasil, Abu Jahal kembali dan digantikan oleh temannya, Al-Walid bin Al-Mughirah. Ketika Al-Walid hendak melakukan niatnya, tiba-tiba matanya buta dan tidak melihat Muhammad, tetapi ia tetap mendengar suaranya. Kemudian ia diganti oleh temannya yang lain. Teman mereka itu mengalami hal yang luar biasa, yaitu ia melihat sosok yang sangat besar dan tidak melihat Nabi saw. Akhirnya ia pun urung melakukan niatnya. Di dalam riwayat Muhammad bin Ishaq, ayat itu berkenaan dengan Abu Jahal, Umayyah bin Khalaf, dan dua putra Rabi'ah yang mengintai Nabi saw. untuk mencelakannya. Ketika keluar di tengah-tengah mereka, Nabi saw. membaca QS. Yâsîn [36] sampai Ayat 9 dan tangannya menggenggam serbuk tanah serta menebarkan kepada Abu Jahal dan kawan-kawannya. Nabi saw. pun dapat berlalu dari incaran mereka tanpa mereka melihatnya karena adanya "pembatas" dari depan dan belakang, yang menghalangi mata mereka untuk melihat Nabi.

Namun, Adh-Dhahhak menafsirkan ayat itu, *"Wa ja'alnâ min baini aidîhim saddan wa min khalfihim saddan"* (وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا = Dan Kami adakan pembatas/dinding di hadapan dan di belakang mereka), dengan pembatas di dunia berupa kebutaan menerima syariat Muhammad dan pembatas di akhirat berupa kebutaan meyakini adanya hari berbangkit. Ada juga yang berpendapat bahwa yang dimaksud *sadd* adalah kelalaian dan kesesatan di dunia dan pendustaan akan adanya hari akhirat. Pendapat ini senada dengan firman Allah: *"Dan Kami tetapkan mereka teman-teman yang menjadikan mereka memandang bagus apa yang ada di hadapan mereka (nafsu dan kelezatan dunia) dan (mendustakan) apa yang ada di belakang mereka (akhirat)."* (QS. Al-Fushshilât [41]: 25). ❖ *Zubair Ahmad* ❖

SAFAH (سَفَه)

Kata *safah* adalah bentuk *mashdar* dari kata *safiha – yasfahu – safahan* (سَفِهَ – يَسْفَهُ – سَفَهًا), berakar dari huruf-huruf *sîn, fâ', dan hâ'*, serta menunjukkan arti *khiffah wa sakhâfah* (خِفَّةٌ وَسَخَافَة = 'ringan' dan 'kurang akal'). Dari makna denotatif pertama berkembang menjadi, antara lain, 'bodoh' atau 'tidak tahu' karena itu merupakan sesuatu yang kurang akal, seperti terdapat di dalam hadits Nabi saw.: *Al-kibru man safihal haqqa wa ghamashan-nâsa* (الكِبْرُ مَنْ سَفِهَ الْحَقَّ وَغَمَصَ النَّاسَ = kesombongan adalah tidak mengetahui kebenaran dan melecehkan orang lain); 'boros' dengan harta; 'menghauskan' karena menyebabkan air dari tubuh sepertinya ringan sehingga hilang; 'bergerak tidak tentu arah' karena dengan ringan menyebar ke mana-mana seperti disebutkan di dalam syair Arab: *masyaina kamâ ihtazzat rimâhun tasaffahat # a'âlîhâ marrar-riyâhin-nawâsim* (مَشَيْنَ كَمَا اهْتَزَّتْ رِمَاحٌ تَسَفَّهَتْ * أَعَالِيَهَا مَرُّ الرِّيَاحِ النَّوَاسِمِ = [gadis itu] berjalan laiknya anak panah bergerak [tanpa arah], anak panah yang diterpa angin sepoi-sepoi). Makna kedua juga berkembang menjadi, antara lain, *al-safah* 'yang jahil' antonim dari kata *al-hilm* (الحِلْم = yang santun) karena tidak mengetahui etika atau sopan santun; 'merendahkan atau menghinakan' (diri sendiri) karena melakukan hal-hal yang dengan sengaja yang membuat dirinya terhina, padahal ia sendiri tahu bahwa hal itu menandakan dirinya kurang akal; 'melalaikan', 'melupakan' karena menyadari dan mengetahui masalahnya, tetapi dengan sengaja melupakan atau melalaikannya yang menunjukkan kurang akalnya.

Kata *safah* dan berbagai bentuknya di dalam Al-Qur'an terulang sebelas kali, yakni satu kali di dalam bentuk *fi'l , safiha* (QS. Al-Baqarah [2]: 130); dua kali di dalam bentuk *fâ'il, safih* (QS. Al-Baqarah [2]: 282 dan QS. Al-Jin [72]: 4); dan tujuh kali di dalam bentuk *ism*, yaitu tiga kali di dalam bentuk singular, *safah/safâhah* (QS. Al-An'âm [6]: 140 dan QS. Al-A'râf [7]: 66-67); serta lima kali di dalam bentuk flural, *sufahâ'* (QS. Al-Baqarah [2]:13—tersebut dua kali dalam ayat ini—dan 142, QS. An-Nisâ' [4]: 5, serta QS. Al-A'râf [7]: 155).

Kata *safaha* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an digunakan dalam berbagai konteks sebagai berikut

1. Berkaitan dengan agama Nabi Ibrahim as. (QS. Al-Baqarah [2]: 130), yakni bahwa tidak ada yang membenci agama Nabi Ibrahim kecuali orang yang memperbodoh dirinya sendiri. Frase سَفِهَ نَفْسَه di dalam ayat tersebut dipahami oleh sebagian ahli tafsir sebagai memperbudak, memperbodohi, dan merusak dirinya sendiri karena tidak tahu bahwa dirinya adalah hamba Allah yang harus menyembah kepada-Nya. Sebagian ulama menafsirkan orang yang memperbodohi dirinya di dalam ayat itu sebagai orang-orang Yahudi dan Nasrani. Berkaitan dengan agama Ibrahim ini, sebagian ulama menjadikan ayat itu sebagai dasar bahwa syariat agama Ibrahim adalah syariat yang berlaku bagi umat Muhammad kecuali yang telah dihapuskan. Pendapat ini juga diperkuat dengan firman Allah di dalam QS. An-Nahl [16]: 123 dan QS. Al-Hajj [22]: 78. Kalau berpegang pada pendapat ini, maka yang dimaksud di dalam Ayat 130 QS. Al-Baqarah [2] adalah semua orang yang membenci

Safah

agama Nabi Muhammad, yaitu agama Islam yang kita anut.

2. Berkaitan dengan tradisi atau peraturan orang musyrik (QS. Al-An'âm [6]: 140), yakni bahwa orang musyrik memandang baik membunuh anak-anak mereka, yang sesungguhnya merupakan suatu kebodohan. Sebagian orang Arab, pada masa Nabi saw. adalah penganut syariat Ibrahim as. Allah swt. pernah memerintahkan kepada Ibrahim as. mengorbankan anaknya, Ismail as. Kemudian, pemimpin-pemimpin agama mereka mengaburkan pengertian berkorban itu sehingga mereka dapat menanamkan kepada pengikut-pengikutnya sikap memandang baik membunuh anak-anak mereka dengan alasan mendekatkan diri kepada Allah. Padahal, alasan yang sesungguhnya ialah karena takut kemiskinan dan takut ternoda. Sesungguhnya rugilah orang-orang yang membunuh anak-anak mereka karena kebodohan lagi tidak mengetahui bahwa Allahlah yang memberi rezeki kepada hamba-hamba-Nya. Mereka itulah orang-orang yang telah sesat dan tidak mendapat petunjuk.
3. Berkaitan dengan Nabi Hud as. dan kaum 'Ad (QS. Al-A'râf [7]: 66-67), yakni bahwa tatkala Nabi Nuh as. mengajak kaumnya menyembah Allah swt., mereka memandang dirinya sebagai seseorang yang di dalam keadaan kurang akal dan sesat (*safâhah*) karena tahu bahwa tradisi masyarakatnya adalah menyembah berhala dan meminta mereka untuk meninggalkannya. Namun, Hud as. menepis anggapan itu dan menegaskan bahwa dirinya adalah utusan Allah swt., bukan *safâhah* atau kurang akal dan tersesat dari kebenaran.
4. Berkaitan dengan jin (QS. Al-Jinn [72]: 4), yakni bahwa sebelum jin masuk Islam, sebagian dari moyangnya kurang akal (*safih*), selalu mengatakan perkataan yang menyesatkan dan melampaui batas terhadap Allah swt.; mereka berpandangan bahwa Allah swt. memunyai istri dan anak. Menurut Al-Himsi, yang dimaksud dengan *safihunâ* adalah orang-orang bodoh di antara mereka, yaitu iblis dan "konco-konco"-nya.
5. Berkaitan dengan kesaksian di dalam bermuamalah (QS. Al-Baqarah [2]: 282), yakni jika orang yang berutang adalah orang yang lemah akalnya (*safih*) maka hendaklah walinya mendiktekan (apa yang akan ditulis) dengan jujur. Ada yang berpendapat bahwa yang dimaksud adalah anak kecil karena harus ada walinya. Akan tetapi, pendapat itu kurang tepat karena banyak juga orang dewasa yang tidak dapat menunaikan pencatatan karena berbagai alasan. Jadi, tampaknya yang tepat disebut *safih* di dalam ayat ini adalah siapa saja yang tidak dapat melakukan transaksi tanpa bantuan orang lain karena kekurangan yang dimilikinya, baik karena masih kecil maupun karena gangguan jiwa atau lainnya. Menurut Al-Himsi, *safih* berarti bertindak buruk seperti orang gila dan boros.
6. Berkaitan dengan orang-orang munafik, yakni bahwa Allah swt. menamakan mereka orang-orang yang bodoh (*sufahâ'*) karena tidak beriman kepada-Nya; bahkan, mereka tidak sadar bahwa mereka melakukan kebodohan dengan berbuat kerusakan di muka bumi, yakni menghasut orang-orang kafir untuk memusuhi dan menentang orang-orang Islam (QS. Al-Baqarah [2]:13).
7. Berkaitan dengan kebodohan orang Yahudi dan Nasrani yang tidak mengetahui dan memahami maksud pemindahan kiblat (QS. Al-Baqarah [2]: 142). Pertanyaan kaum ahli kitab itu memang sangat beralasan karena setelah sekian lama, seperti diriwayatkan Bukhari, yaitu sekitar 11 atau 12 bulan, kaum Muslim shalat menghadap Baitul Maqdis, baru beralih ke Ka'bah di Mekah. Bahkan, di kalangan umat Islam sendiri ada yang mempertanyakan pemindahan arah kiblat itu. Di antara mereka ada yang mempertanyakan bagaimana status shalat orang-orang yang telah meninggal sebelum pemindahan arah itu. Pertanyaan itu dijawab di dalam ayat

selanjutnya, yaitu bahwa Allah sama sekali tidak akan menyia-nyiakan amalan yang telah mereka lakukan itu meskipun sebelumnya menghadap Baitul Maqdis.

8. Berkaitan dengan anak yatim (QS. An-Nisâ' [4]: 5), yakni anak yatim yang belum sempurna akalnya (*sufahâ'*) adalah anak yatim yang belum baligh atau orang dewasa yang tidak dapat mengatur harta bendanya. Mereka itu belum layak untuk diserahi harta mereka (yang di dalam kekuasaan walinya). Namun, menurut Jalalain, termasuk di dalamnya para pemboros, laki-laki dan perempuan, baik anak-anak maupun dewasa.
9. Berkaitan dengan Musa as. dan kaumnya (QS. Al-A'râf [7]: 155), yakni bahwa Musa as. menamakan kaumnya orang yang kurang akal (*sufahâ'*) karena perbuatan mereka membuat patung anak lembu dan kemudian menyembahnya. Ada juga yang berpendapat bahwa yang dimaksud adalah mereka yang meminta Nabi Musa untuk memperlihatkan Allah. Karena itulah, Musa as. berdoa agar tidak dihukum karena perbuatan kaumnya yang kurang akal itu.

Berdasarkan keterangan di atas dapat dinyatakan bahwa kata *safah* berarti 'kebodohan' yang erat kaitannya dengan 'tanggung jawab" dan pada umumnya digunakan tidak sebagai antonim dari kata *'ilm* 'pengetahuan'. Yang dikatakan *safah* atau *safîh* adalah mereka yang sesungguhnya memiliki pengetahuan, tetapi pura-pura tidak tahu karena menghindari konsekuensi hukum atau tanggung jawab dari pengatahuan itu dan/atau dianggap belum mampu melaksanakan tanggung jawab yang diberikan kepadanya. Misalnya, sebagian penganut agama Ibrahim pada masa Nabi saw. disebut *safîh* 'orang bodoh' bukan karena tidak tahu bahwa tradisi membunuh anak adalah sesuatu pelanggaran, tetapi karena takut miskin; orang munafik disebut sebagai *safîh/sufahâ'* bukan karena tidak tahu kebenaran, seperti Muhammad adalah rasul Allah, tetapi mereka enggan untuk melaksanakan ajaran yang dibawa oleh Rasulullah saw.; demikian pula umat Nabi Hud as. dan Musa as., sedangkan anak yang belum baligh atau tidak cakap dikatakan *safîh* karena mereka dianggap belum mampu melaksanakan amanat yang diberikan kepadanya.

❖ *Zubair Ahmad* ❖

SAFÎNAH (سَفِيْنَة)

Safînah (سَفِيْنَة) berasal dari kata *safana* (سَفَنَ) yang terdiri dari huruf *sîn, fâ'*, dan *nûn*. Kata tersebut bisa mengalami perubahan bentuk yang membawa kepada perubahan makna pula. Seperti perbedaan *syakal* (harakat) di dalam asal kata yang sama, *safana – yasfinu – safnan* (سَفَنَ – يَسْفِنُ – سَفْنًا = mengupas atau menguliti) dan *safana – yasfunu – safnan* (سَفَنَ – يَسْفُنُ – سَفْنًا = bertiup), jadi *safînah* berarti *'ar-rîh'* (الرِّيْح = angin). Demikian juga, Ibnu Duraid mengatakan bahwa *safînah* setimbangan dengan kata *fa'îlah* (فَعِيْلَة) yang merupakan bentuk kata kerja yakni melakukan sesuatu. Oleh karena itu, kata *safana* secara etimologi berarti 'berembus' atau 'bertiup di atas permukaan tanah'.

Adapun di dalam bentuk *as-sufân* (السُّفَان) berarti 'ujung tombak'. Selain itu, kata *safana* di dalam bentuk *fi'il mâdhî* yang setimbangan dengan *fu'âl* (فُعَال) yakni *saffana* (سَفَّنَ) dapat berarti 'memahat' atau 'menghapuskan'. Sedangkan *as-saffân* bisa berarti 'kulit yang dipasang pada pegangan pedang', bisa juga berarti 'ikan pari'.

Secara etimologi, kata safana *memunyai makna yang berkaitan dengan air atau laut, tempat beroperasinya kapal.*

As-safînah (السَّفِيْنَة) adalah bentuk mufrad dari *as-sufun* (السُّفُن) atau *safâ'in* (سَفَائِن) yang berarti 'kapal' atau 'perahu', sedangkan di dalam bentuk *as-safana* (السَّفَن) di dalam *shîghah mubâlaghah* dapat berarti 'mutiara'.

Dengan memerhatikan arti etimologi dari *safana*, baik yang berarti angin bertiup, kapal/perahu, mutiara, dan ikan pari, kesemuanya menunjukkan pada makna yang berkaitan dengan air atau laut, tempat beroperasinya kapal.

Kata *safînah* berulang empat kali di dalam Al-Qur'an yakni di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 71 dan 79 (dua kali) dan pada QS. Al-'Ankabût [29]: 15. Semua kata *safînah* yang terdapat di dalam ayat-ayat tersebut menunjukkan pada makna 'perahu'. Makna tersebut dapat dipahami dari kisah-kisah yang terdapat di dalam ayat tersebut. QS. Al-'Ankabût [29]: 15, menceritakan tentang kisah terjadinya banjir besar pada masa Nabi Nuh as. dan Khidhir as. Kata *safînah* di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 71 didahului oleh kata *rakiba* (رَكِبَ), *fanthalaqâ hattâ 'idzâ rakibâ fis-safînah kharaqahâ* (فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِى ٱلسَّفِينَةِ خَرَقَهَا = Maka berjalanlah keduanya, hingga keduanya menaiki perahu, lalu Khidhir melobanginya...). Adapun pada ayat 79, kata *safînah* berarti perahu kepunyaan orang miskin, sedangkan kata *safînah* di akhir ayat ini didahului kalimat *wa kâna warâ'ahum malikun ya'khudzu kulla safinatin ghashbâ* (وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا = ... karena dibelakang mereka ada seorang raja yang ingin merampas tiap-tiap perahu).

Pada ayat di atas dikisahkan tentang perbuatan Khidhir melobangi perahu kepunyaan orang miskin yang bekerja di laut, karena di belakang mereka ada seorang raja yang akan mengambil perahu orang-orang miskin tersebut secara sewenang-wenang.

Adapun hikmah yang terkandung di dalam ayat di atas adalah katidakmengertian dan ketidaksabaran Nabi Musa melihat perbuatan Khidhir sehingga walaupun telah berjanji tidak akan mempertanyakan segala yang terjadi, tetap ia mempertanyakannnya. Kisah di atas menggambarkan manusia betapapun kuatnya memegang janji, baik terhadap sesamanya maupun terhadap Allah sendiri, jika ditimpa cobaan walaupun ia sering memberi fatwa untuk menyuruh orang lain bersabar, namun kalau ditimpakan kepadanya maka jiwanya akan tergoncang, sehingga susah memegang amanah. Karena pertimbangan akal yang jernih tidaklah selalu sama dengan gejala perasaan ketika menghadapi kenyataan. ❖ *Nurnaningsih* ❖

SAHÂB (سَحَاب)

Kata *sahâb* adalah nama kolektif, sedangkan satuannya adalah *sahâbah* (سَحَابَة) yang berarti 'awan'. Kata itu berasal dari akar kata *sin, ha', dan ba'*, yang dapat menjadi bentuk kata kerja lampau *(fi'l mâdhî), sahaba – yashabu* (سَحَبَ – يَسْحَب) berarti 'menarik' atau 'menyeret' sesuatu di permukaan tanah. Awan disebut *sahâb* karena ia ditarik atau digiring oleh angin. Sebagai nama kolektif, *sahâb* adalah kumpulan awan yang mengandung hujan, atau awan tebal. Bentuk jamaknya adalah *sahâ'ib* (سَحَائِب) dan *suhub* (سُحُب). Kata *sahâbah* semakna dengan kata *ghaimah* (غَيْمَة) dan *ghamâmah* (غَمَامَة).

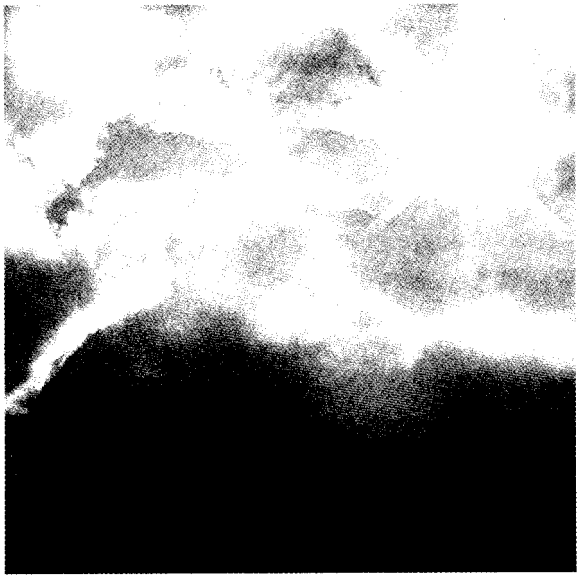
Kata *sahâb* digunakan di dalam bentuk *mudzakkar* (maskulin), *mu'annats* (feminin), tunggal, atau jamak. Adapun di dalam Al-Qur'an, kata *sahâb* (سَحَاب) digunakan di dalam posisi kata benda tunggal (mufrad). Hal itu terlihat karena kata ganti (*dhamîr*) yang digunakan adalah kata ganti untuk *ghâ'ib mufrad mudzakkar* (هُ, kata ganti objektif maskulin tunggal) dan kata sifat, *na't* (نَعْت) bentuk *mudzakkar*, yaitu *tsiqâl* (ثِقَال), *musakhkhar* (مُسَخَّر), dan *markûm* (مَرْكُوْم).

Kata *sahâb* (سَحَاب) disebut sembilan kali di dalam Al-Qur'an, terdapat di beberapa tempat. Sebanyak lima kali menggunakan kata *sahâb* tanpa diikuti kata sifat, yakni di dalam QS. An-Nûr [24]: 40 dan 43, QS. An-Naml [27]: 88, QS. *Ar-Rûm* [30]: 48, dan QS. Fâthir [35]: 9. Adapun empat kali lainnya diikuti *na't* (نَعْت, kata sifat) yang menyatakan keadaan atau sifat awan itu, yaitu *sahâb musakhkhar* (سَحَاب مُسَخَّر = awan yang dikendalikan) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 164; *sahâb tsiqâl* (سَحَاب ثِقَال = awan tebal, awan-mendung) di

dalam QS. Al-A'râf [7]: 57 dan QS. Ar-Ra'd [13]: 12, serta *sahâb markûm* (سَحَاب مَرْكُوْم = awan yang bertindih-tindih) di dalam QS. Ath-Thûr [52]: 44.

Kata kerja yang berasal dari akar kata *sin, ha', dan ba'*, disebutkan dua kali di dalam Al-Qur'an, di dalam bentuk *fi'l mabnî lil-majhûl* (kata kerja pasif), yaitu *yushabûn* (يُسْحَبُوْن) yang berarti 'mereka diseret', masing-masing terdapat di dalam QS. Al-Mu'min [40]: 71 dan QS. Al-Qamar [54]: 48. Kedua ayat ini berkaitan dengan orang-orang yang sedang mengalami azab di neraka, dan tidak memunyai hubungan dengan pengertian *sahâb* (awan) sebagaimana dibahas di sini.

Al-Qur'an menjelaskan bahwa awan dijadikan oleh Allah dengan suatu proses alamiah, untuk kemudian dari awan diturunkan hujan ke bumi. Proses itu diterangkan di dalam QS. An-Nûr [24]: 43, *"Tidakkah kamu melihat bahwa Allah mengarak awan, kemudian mengumpulkan antara (bagian-bagian)nya, lalu menjadikannya bertindih-tindih, maka kamu dapat melihat hujan keluar dari celah-celahnya. Dan Dia [Allah] menurunkan dari langit sebagian dari (butiran-butiran) es dari (tumpukan awan yang menyerupai) gunung-gunung; maka, Dia [Allah] menurunkan (butiran-butiran es) itu kepada siapa saja yang dihendaki-Nya dan menjauhkan dari siapa saja yang dikehendaki-Nya"*.



Melalui proses alamiah, Allah menurunkan hujan dari awan sebagai salah satu tanda kekuasaan-Nya

Para ilmuwan modern menyebutkan bahwa banyak macam awan. Hanya sedikit di antaranya yang membawa hujan (ada yang menyebut sekitar 6% saja), sedangkan yang tidak membawa hujan jauh lebih banyak. Mereka mambaginya berdasar ketinggian dasar (*cloud base*), atap (*roof*), dan cara pembentukannya. Awan tebal (*culumus clouds*) adalah satu-satunya awan yang mengandung hujan, atau *as-sahâb al-markûm* (السَّحَاب الْمَرْكُوْم), yang terkadang diiringi embun (es), kilat, dan guruh. Awan ini memunyai atap besar yang dapat mencapai lebih dari 15 kilometer menyerupai gunung dengan warna hitam.

Beberapa ilmuwan Muslim dari Fakultas Studi Lingkungan dan Penghijauan Daerah-daerah Tandus pada Universitas King Abdul Aziz Jeddah, menyatakan bahwa isyarat yang ditunjukkan oleh Allah pada QS. An-Nûr [24]: 43 itu menarik dan menjadi objek kajian para ahli penyelidikan meteorologi, yaitu mengenai awal pembentukan awan, perkembangannya, serta fenomena-fenomena udara yang mengiringinya. Di dalam meteorologi, awan tebal bermula ketika angin menggiring kumpulan awan kecil ke zona konvergensi. Semakin banyak awan terhimpun menuju zona konvergensi itu maka awan menjadi lebih tebal dan kecepatan angin menjadi semakin berkurang sehingga awan bertindih-tindih (رُكَامًا) sampai membentuk gunungan (جِبَال), yang terdiri dari air dingin, butir-butir es, dan di puncaknya kristal-kristal salju (بَرَد). Dari celah-celah gunungan itulah Allah menurunkan hujan ke arah yang Dia kehendaki melalui angin yang dikendalikan-Nya. Oleh karena itu, ada wilayah [masyarakat] yang memperoleh hujan dan ada yang tidak mendapatkannya.

Proses pembentukan awan hingga menjadi hujan yang turun ke bumi adalah *sunnatullâh*. Awan yang bertumpuk-tumpuk di langit itu digerakkan mengikuti arah angin (QS. Ar-Rûm [30]: 48 dan QS. Fâthir [35]: 9). Ketika awan mencapai tempat tertentu di dalam keadaan dan

temperatur tertentu maka di sanalah Allah menurunkannya menjadi hujan. Dengan demikian, ada kemungkinan terjadi hujan di suatu tempat dan tidak terjadi pada tempat lainnya. Hal itu adalah alamiah, sebagai salah satu tanda kekuasaan-Nya bagi orang-orang yang mau berpikir (QS. Al-Baqarah [2]: 164).

Di dalam Al-Qur'an juga terdapat ayat yang mengungkapkan kata "awan" tanpa menyebut kata *sahâb*, melainkan dengan kata *'âridh* (عَارِض), sebagaimana tersebut di dalam QS. Al-Ahqâf [46]: 24, yang menceritakan sikap umat Nabi Hud, *"Tatkala mereka melihat azab itu berupa 'âridh (awan) yang menuju ke lembah-lembah mereka, maka mereka pun berkata, 'Inilah 'âridh (awan) yang akan menurunkan hujan kepada kami'. (Bukan!), bahkan itulah azab yang kamu inginkan segera datang (yaitu) angin yang membawa azab yang pedih"*. Di dalam *Tafsîr Al-Qurthubî* dijelaskan bahwa pada ayat tersebut awan dinyatakan dengan kata *'âridh* (عَارِض) yang secara harfiah berarti 'yang membentang' karena awan itu tampak membentang di langit. Sebagaimana juga Ibnu Katsir di dalam tafsirnya, Al-Qurthubi menyatakan bahwa ketika mereka melihat adanya awan membentang di langit itu serentak mereka bergembira karena menduga bahwa awan itu akan segera menurunkan hujan yang sangat mereka butuhkan, sebab telah lama hujan tidak turun di negeri mereka. Apalagi bentangan awan itu tepat berada di atas lembah, sebagaimana riwayat Ibnu Abbas, jika demikian keadaannya biasanya akan segera turun hujan.

Pada ayat sebelumnya, yakni QS. Al-Ahqâf [46]: 22, diceritakan kesombongan umat yang menolak peringatan Nabi Hud agar tidak menyembah selain Allah; bahkan, mereka menantang Nabi Hud untuk membuktikan kebenarannya dengan mendatangkan azab, yakni dengan ungkapan, *"Datangkanlah kepada kami (azab) yang engkau ancamkan kepada kami, jika engkau termasuk orang-orang yang benar"*. Jadi, pada Ayat 24 tersebut dinyatakan bahwa yang terlihat di langit itu bukanlah awan pembawa hujan, melainkan pembawa badai angin yang menjadi azab bagi mereka sebagai balasan atas penolakan dan tantangan mereka itu.

Dengan demikian, semakin jelas bahwa di dalam Al-Qur'an pun diakui bahwa tidak semua awan akan membawa hujan. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

SÂ'IH (سَائِح)

Kata *sâ'ih* (سَائِح) adalah bentuk *ismul fâ'il* (اسْمُ الفَاعِل) yang terambil dari akar kata yang terdiri atas *sîn – yâ – hâ* dengan wazan *sâha – yasîhu – saihan/saihânan* (سَاحَ – يَسِيْحُ – سَيْحًا وَسَيْحَانًا). *As-saih* (اَلسَّيْح) pada mulanya berarti 'air yang mengalir', ada juga yang menambahkan 'air yang mengalir di permukaan bumi' atau 'air yang mengalir di kawasan yang luas'. Dari situ terambil kata *sâhah* (سَاحَة) yang berarti 'tempat yang luas', lalu mengalami penyempitan makna, menunjuk pada 'halaman rumah'.

Dari makna dasar tersebut juga berkembang, berarti 'pergi' atau 'berjalan' (di atas bumi) khususnya untuk beribadah atau untuk mendekatkan diri kepada Allah. Ada juga yang tidak membatasi pada kepergian untuk beribadah, tetapi diartikan pergi secara umum, termasuk untuk hal-hal yang tidak terpuji. Di dalam sebuah hadits dikatakan, *"Tidak ada siyâhah* (سِيَاحَة) *di dalam Islam"*. Kata *siyâhah* (سِيَاحَة) di situ diartikan meninggalkan kota dan pergi mengembara. Ibnul Atsir berpendapat, yang dimaksud di situ adalah meninggalkan kota atau meninggalkan kelompok dan jamaahnya lalu pergi (tinggal) di padang sahara, ada juga yang menafsirkan, orang yang menyebar kejahatan, *namîmah* (نَمِيْمَة) dan kerusakan di antara manusia.

Menurut sebagian pendapat, dari makna dasar itu juga terambil kata *masîh* (مَسِيْح) yang menunjuk pada Nabi Isa bin Maryam as. karena dia selalu mengembara di atas bumi dan bila malam telah tiba di mana pun berada, di situlah dia menegakkan kaki dan melakukan shalat atau beribadah hingga pagi. Dan kalau itu benar maka berarti kata *masîh* (مَسِيْح) termasuk *isim maf'ul* yang bermakna *fâ'il*. Pendapat lain mengatakan bahwa *masîh* (مَسِيْح) itu berasal dari kata *masaha* (مَسَحَ) bukan dari *sâha* (سَاحَ). Perkembangan selanjutnya kata *sâ'ih* (سَائِح) diartikan 'orang

yang berpuasa', makna tersebut merupakan perluasan dari makna bepergian yang terkandung dari kata *as-siyâh* (السِّيَاح) yang *ism fâ'il*-nya, *sâ'ih* (سَائِح) dengan arti orang yang bepergian meninggalkan kota, meninggalkan tempat keramaian, kurang makan dan kurang minum. Dari makna kurang makan dan kurang minum itulah sehingga kata *sâ'ih* (سَائِح) kemudian diartikan orang yang berpuasa karena orang yang puasa itu meninggalkan makan dan minum pada siang hari.

Kata *sâ'ih* (سَائِح) di dalam berbagai bentuknya terulang tiga kali di dalam Al-Qur'an. Satu kali di dalam bentuk *fi'l amr, sîhû* (سِيْحُوا), yaitu pada QS. At-Taubah [9]: 2. Satu kali di dalam bentuk *ism fâ'il* yang menunjuk pada jamak *mudzakkar sâlim, sâ'ihûna* (سَائِحُوْن), yaitu pada QS. At-Taubah [9]: 112. Satu kali juga di dalam bentuk *ism fâ'il* yang menunjuk pada jamak *muannats sâlim, sâ'ihât* (سَائِحَات), yaitu pada QS. At-Tahrîm [66]: 5.

Pada QS. At-Taubah [9]: 2, kata *sîhû* (سِيْحُوا = berjalanlah) ditujukan kepada kaum musyrikin, sebagai pengumuman pembatalan perjanjian damai antara orang-orang Mukmin dengan orang-orang musyrik dan sisa kesempatan yang diberikan kepada mereka, *"Maka berjalanlah kamu (kaum musyrikin) di muka bumi selama empat bulan dan ketahuilah bahwa sesungguhnya kamu tidak akan mengalahkan Allah dan sesungguhnya Allah menghinakan orang-orang kafir"*. Sebelum turunnya ayat ini, ada perjanjian damai antara Nabi Muhammad saw. dengan orang-orang musyrik. Di antara isi perjanjian tersebut ialah tidak ada peperangan antara Nabi Muhammad saw. dengan orang-orang musyrikin dan kaum Muslim dibolehkan berhaji ke Mekah dan thawaf di keliling Ka'bah. Allah swt. membatalkan perjanjian itu dan mengizinkan kepada kaum Muslimin memerangi kembali. Maka turunlah ayat ini dan kaum musyrikin diberi kesempatan empat bulan lamanya di tanah Arab untuk memperkuat diri.

Para mufasir menafsirkan, *fasîhû fil-ardh* (فَسِيحُوا فِي ٱلْأَرْضِ) dengan 'berjalanlah sekehendak hati kalian', dan pernyataan itu bukan berarti perintah, tetapi sekadar pernyataan bahwa selama empat bulan mereka dapat merasa aman dari serangan atau peperangan. Keempat bulan tersebut, menurut As-Suyuthi, terhitung dari tanggal 10 Zulhijjah tahun 9 Hijriyah, hingga empat bulan kemudian.

Kemudian, kata *sâ'ihûna* (سَائِحُوْن) di dalam QS. At-Taubah [9]: 112 berbicara di dalam konteks sifat-sifat orang yang bakal mendapat balasan rahmat, salah satu di antaranya adalah *sâ'ihûn* (سَائِحُوْن). Ar-Razi mengemukakan bahwa terdapat beberapa penafsiran dari kata *sâ'ihûn* (سَائِحُوْن) di dalam ayat ini yaitu:

Pertama, pendapat Ibnu Abbas dan para mufasir secara umum, mengartikan dengan 'orang-orang yang selalu puasa'. Ada yang membagi puasa kepada dua macam: puasa hakiki dan puasa hukmi. Puasa hakiki adalah meninggalkan makan, minum, bersetubuh pada siang hari. Sedangkan, puasa hukmi adalah memelihara anggota badan seperti lidah, pandangan, penglihatan, pendengaran sehingga tidak melakukan maksiat, dan kata *sâ'ihûna* (سَائِحُوْن) di sini diartikan sebagai puasa hukmi, bukan puasa hakiki.

Kedua, pendapat Ikrimah yang mengatakan makna *as-sâ'ihûn* (السَّائِحُوْن) di sini berarti 'para penuntut ilmu yang selalu berpindah dari satu tempat ke tempat lain di dalam rangka mencari ilmu'.

Ketiga, pendapat Abu Muslim mengatakan bahwa *as-sâ'ihûn* (السَّائِحُوْن) berarti 'orang yang berjalan di atas bumi' dan yang dimaksud di dalam ayat itu adalah orang yang keluar atau pergi berjihad atau hijrah.

Selanjutnya, kata *sâ'ihât* (سَائِحَات) di dalam QS. At-Tahrîm [66]: 5 sama maknanya dengan *sâ'ihûna* (سَائِحُوْن) di atas, hanya saja di dalam ayat itu bentuknya jamak *mu'annats sâlim*, khusus menunjuk pada wanita, yaitu menggambarkan sifat-sifat wanita ideal jadi istri, di antaranya adalah wanita *sâ'ihâtun* (سَائِحَات) wanita yang banyak puasa. ❖ *Muhammad Wardah Akil* ❖

SAKANA (سَكَنَ)

Kata *sakana* di dalam Al-Qur'an disebut 67 kali,

tersebar di dalam berbagai surah, di antaranya di dalam QS. At-Taubah [9]: 13 serta QS. Al-An'âm [6]: 103 dan 96. Bentuk kata turunan dari kata itu *taskunu* (تَسْكُنُ), *uskun* (اُسْكُنْ), *sikkîn* (سِكِّيْن), *sakînah* (سَكِيْنَة), *maskan* (مَسْكَن), *miskîn* (مِسْكِيْن) dan lain lain. Kata *sakînah* hanya ditemukan di dalam enam ayat.

Di dalam tulisan, kata *sakana* terdiri dari kata huruf *sîn, kâf,* dan *nûn* (س ك ن), yang berarti 'diam dan tenang setelah ia sibuk melakukan berbagai aktivitas'. Kata *sakana* atau *sukkân* (سُكَّان) juga bisa digunakan bagi 'penghuni rumah atau kampung' karena mereka telah bermukim dan menetap secara mantap di tempat tersebut, tanpa berpindah-pindah. Dari kata itu timbul kata *sikkîn* yang berarti 'pisau'. Pemakaian nama tersebut sesuai dengan keadaan pisau yang sering diam setelah digunakan untuk menyembelih, atau karena setiap hewan yang dipotong dengan menggunakan pisau itu akan tenang atau tetap, tak bergerak lagi.

Dari kata *sakana* juga timbul kata *sakînah* yang berarti 'ketenteraman dan ketenangan jiwa'. Masa remaja seringkali membawa manusia pada kegelisahan dan kekhawatiran menghadapi masa depan. Dengan perkawinan, ketenteraman dan ketenangan jiwa serta penyaluran kebutuhan biologis akan terpenuhi sehingga ia mencapai *sakînah.*

Dari kata yang sama terbentuk pula kata *miskîn* (مِسْكِيْن) yang berarti 'seseorang yang serba kekurangan di dalam kehidupannya' sehingga kurang leluasa untuk bergerak karena berbagai keterbatasan yang ada padanya.

Di sisi lain, *sakînah* dapat berarti 'bala bantuan Allah' dengan menurunkan malaikat untuk menghancurkan kaum musyrik sebagaimana disebut di dalam QS. At-Taubah [9]: 26,

ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا

(Tsumma anzalallâhu sakînatahû 'alâ rasûlihî wa 'alal-mu'minîna wa anzala junûdan lam tarauhâ).

"Kemudian Allah menurunkan ketenangan kepada Rasul-Nya dan kepada orang-orang Mukmin, dan Allah menurunkan bala tentara yang tidak dapat kau lihat."

Demikian juga Allah telah menurunkan rasa aman dan tenteram kepada Nabi Muhammad dan Abu Bakar ketika mereka dikejar dan bersembunyi di dalam gua Hira' (QS. At-Taubah [9]: 40). Ketenteraman dan rasa aman yang sama juga diberikan oleh Allah kepada orang yang membayarkan zakatnya kepada Nabi, yang spontan diberi ucapan selamat oleh Nabi sewaktu pembayaran zakat itu (QS. At-Taubah [9]: 103).

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

SAKÎNAH (سَكِيْنَة)

Sakînah (سَكِيْنَة) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *sîn, kâf,* dan *nûn.* Mengandung makna *ketenangan;* antonim *goncang* dan *gerak.* Berbagai bentuk kata yang terdiri dari ketiga huruf tersebut kesemuanya bermuara kepada makna di atas. *Rumah* dinamai *maskan* (مَسْكَن) karena ia adalah tempat untuk meraih ketenangan setelah sebelumnya penghuninya bergerak, bahkan boleh jadi mengalami kegoncangan di luar rumah. "Pisau" yang berfungsi untuk menyembelih binatang dinamai *sikkîn* (سِكِّيْن) dari akar kata yang sama dengan *sakînah,* karena pisau adalah alat yang menghasilkan ketenangan bagi binatang, setelah sebelumnya ia bergejolak.

Dalam Al-Qur'an, kata *sakînah* ditemukan sebanyak enam kali, yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 248; QS. At-Taubah [9]: 26, 40; dan QS. Al-Fath [48]: 4, 18 dan 26.

Ada hal menarik berkaitan dengan kata tersebut dalam sekian banyak ayat Al-Qur'an, yakni perangkaiannya dengan bala tentara Tuhan, atau turunnya malaikat.

Salah satu yang amat menarik lagi dan perlu digarisbawahi adalah bahwa *sakînah* itu diturunkan Allah karena ada kesiapan mental atau tanah subur yang siap menerimanya.

Dari ayat-ayat yang berbicara tentang *sakînah* dapat diperoleh beberapa kesimpulan. Antara lain bahwa *sakînah* dirasakan setelah sebelumnya terjadi situasi yang mencekam, baik karena bahaya yang mengancam jiwa, atau

sesuatu yang mengeruhkkan pikiran, masa kini atau masa lalu.

Memang pakar-pakar bahasa menegaskan bahwa kata itu, tidak digunakan kecuali untuk menggambarkan ketenangan dan ketenteraman setelah adanya gejolak. Cinta yang bergejolak di dalam hati dan yang diliputi oleh ketidakpastian, akan berakhir dengan *sakînah* atau ketenangan dari ketenteraman hati sebagai buah perkawinan. Itu sebabnya Al-Qur'an menegaskan bahwa salah satu tujuan perkawinan adalah agar pasangan mendapat *sakînah*/ketenangan dan ketenterarnan. Bacalah antara lain QS. Al-A'râf [7]: 189 dan Ar-Rûm [30]: 21.

Sakînah dikaitkan dengan "bala tentara Allah yang tidak terlihat" ini mengantar seseorang untuk selalu berani walau sendirian, karena ia merasakan kehadiran bala tentara itu, sehingga betapa pun situasi rnencekam atau mengancam, penerima *sakînah* selalu terlindungi atas izin Allah.

Sakînah tidak datang begitu saja, tetapi ada syarat bagi kehadirannya. Kalbu harus disiapkan dengan menanamkan kesabaran dan ketakwaan. *Sakînah* "diturunkan" Allah ke dalam kalbu. Demikian ayat-ayat di atas. Tetapi perlu diingat bahwa ini baru diperoleh setelah melalui beberapa fase, bermula dari mengosongkan kalbu dari segala sifat tercela, dengan jalan mengakui dosa-dosa yang telah diperbuat, kemudian "memutuskan hubungan" dengan masa lalu yang kelam, dengan penyesalan dan dengan pengawasan ketat terhadap diri menyangkut hal-hal mendatang, disusul dengan *mujâhadah*/perjuangan melawan sifat-sifat jiwa yang tercela, dengan mengedepankan sifat-sifatnya yang terpuji, mengganti yang buruk dengan yang baik seperti kekikiran dengan kedermawanan, kecerobohan dengan keberanian, egoisme dengan pengorbanan, sambil memohon bantuan Allah dengan berzikir mengingat-Nya, yang dapat disimpulkan dengan upaya menghiasi diri dengan ketabahan dan takwa. Sifat-sifat itulah yang mengantar kepada kesa-daran bahwa pilihan Allah adalah pilihan yang terbaik, bahkan mengantarnya untuk tidak menghendaki dirinya kecuali apa yang dikehendaki-Nya, tidak juga mengharapkan sesuatu, kecuali apa yang diharapkan-Nya untuk yang bersangkutan saat itu, pasti kecemasan,—betapapun hebatnya—akan berubah menjadi ketenangan, dan ketakutan —betapapun mencekamnya— akan beralih menjadi ketenteraman. Itulah tanda bahwa *sakînah* telah bersemayam di dalam kalbu.

Sakînah, bukan sekadar terlihat pada ketenangan lahir, yang tercermin pada kecerahan air muka. Yang ini bisa muncul akibat keluguan, ketidaktahuan atau kebodohan. Berbeda dengan *sakînah.* Selain kecerahan air muka, harus ada ciri lain lagi, yaitu sikap lapang dada dan budi bahasa yang halus yang dilahirkan oleh ketenangan batin akibat menyatunya pemahaman dan kesucian hati, serta bergabungnya kejelasan pandangan dengan tekad yang kuat. Ketika itu, seseorang pada tahap ini telah menguasai dan memimpin sisi dalamnya sehingga tercipta keserasian dan keharmonisan antara semua unsur yang berbeda, bahkan yang bertentangan di dalam jiwanya. Demikian, *wa Allâhu A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

SAKAR (سَكَر)

Kata *sakar* adalah bentuk *mashdar* dari kata *sakara yaskuru* (سَكَرَ – يَسْكُرُ), turunan dari akar kata yang tersusun dari huruf-huruf *sîn, kâf,* dan *râ'* (س – ك – ر) yang makna dasarnya menunjukkan 'kebingungan' lawan dan *ash-shaḥw* (الصَّحْو = sadar) dan 'tenang'. Demikian Ibnu Faris. Makna dasar pertama kemudian berkembang menjadi, antara lain: 'memabukkan' karena mengalami kebingungan dan tidak sadar akan dirinya, seperti di dalam hadits *"kullu muskirin khamrun wa kullu muskirin harâmun"* (كُلُّ مُسْكِرٍ خَمْرٌ وَ كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ = tiap-tiap yang memabukkan adalah khamr dan setiap yang memabukkah itu haram); 'marah' karena biasanya orang yang marah tidak sadar apa yang dilakukannya; 'tersihir' karena memunyai kelakuan orang yang kebingungan; 'minuman yang memabukkan'

Sakar

karena membuat orang bingung; 'air buah' atau 'nira yang manis' karena kalau diolah akan membuat orang tidak sadar/bingung karena mabuk dan dari makna inilah diambil kata *sukkar* (سُكَّر = gula); 'membendung' (air) karena air bingun mencari jalan keluar untuk mengalir; 'menutup' atau 'mengunci' (pintu) karena yang ada di dalamnya kebingungan untuk keluar; 'mencekik' karena melakukan sesuatu secara tidak sadar karena bingung. Adapun makna dasar kedua (tenang) juga berkembang menjadi, antara lain: 'aman' karena membuat orang menjadi tenang, seperti disebutkan di dalam syair Arab *"tuzâdu layâliyya fi thûlihâ * falaisat bithalqin walâ sâkiratin"* (تُزَادُ لَيَالِيَّ فِي طُوْلِهَا * فَلَيْسَتْ بِطَلْقٍ وَلاَ سَاكِرَةٍ = Malam-malamku terus bertambah * tetapi tidak pernah terasa bebas dan aman).

Kata *sakar* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang sebanyak 7 kali dan *sakar* sendiri hanya terulang sekali, yaitu pada QS. An-Nahl [16]: 67. Pecahan lainnya adalah dalam bentuk kata kerja lampau *(fi'il mâdhî)*, *sukkira* (سُكِّرَ = dihalangi) di dalam QS. Al-Hijr [15]: 15; bentuk *mashdar, sakrah* (سَكْرَة = kebingungan, penutup), di dalam QS. Al-Hijr [15]: 72 dan QS. Qâf [50]: 19; dan di dalam bentuk jamak, *sukârâ* (سُكَارَى = orang-orang yang mabuk, bingung) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 43, QS. Al-Hajj [22]: 2,2.

Sakar (سَكَر) yang terdapat di dalam QS. An-Nahl [16]: 67 berarti (makanan atau minuman) yang memabukkan. Di dalam ayat tersebut disebutkan bahwa di antara tanda-tanda kekuaasaan Allah adalah menciptakan buah kurma dan anggur, yang dapat menjadi rezeki yang baik dan juga dapat menjadi makanan atau minuman yang memabukkan. Sebagian ulama berpendapat bahwa yang dimaksud *sakar* di dalam ayat itu adalah cuka/nira yang manis. Ada juga yang berpendapat, *sakar* adalah *ath-thu'mu* (الطُّعْم = makanan) seperti di dalam syair Arab: *ja'altu a'râdhal kirâmi sakaran* (جَعَلْتُ أَعْرَاضَ الْكِرَامِ سَكَرًا = Saya menjadikan kehormatan para orang mulia sebagai makanan), yakni menjaga kehormatan. Jadi, yang dimaksud di dalam ayat itu adalah bahwa Allah menciptakan kurma dan anggur yang sebagian daripadanya dijadikan makanan. Akan tetapi, jumhur ulama berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *sakar* adalah khamr atau segala minuman/makanan yang memabukkan. Di dalam istilah medis, zat yang memabukkan adalah zat adiktif pada makanan/minuman.

Menurut Ibnu Abbas, ayat tersebut turun sebelum turunnya ayat yang mengharamkan khamr (QS. Al-Mâ'idah [5]:90). Alasannya adalah bahwa ayat itu diturunkan di Mekah, sedangkan ayat pengharaman khamr turun pada periode Madinah, sehingga ayat itu me-*nasakh* ayat sebelumnya. Ada juga yang berpendapat bahwa ayat itu turun setelah turunnya ayat yang mengharamkan minuman khamr. Alasannya, ayat itu menjelaskan bahwa Allah telah menciptakan kurma dan anggur untuk dinikmati manusia, padanya terdapat rezeki yang baik, tetapi ada yang menyalahgunakannya dan menjadikannya khamr. Menurut Al-Qurthubi, kedua pendapat tersebut dapat diterima.

Menurut ulama Hanafiah, *sakar* adalah air nira/arak yang disaring dari anggur dan kurma yang dimasak hingga menguap airnya sampai sepertiganya dan kalau diminum tidak memabukkan, sehingga halal dimakan/diminum. Alasannya, bahwa di dalam ayat itu Allah ingin menguji hambanya dengan makanan dan Allah hanya menguji iman hambanya dengan sesuatu yang halal. Dan dalam hadits Nabi saw. disebutkan bahwa *"harrama Allâhul-khamra bi'ainihâ was sakaru min ghairiâ"* (حَرَّمَ اللهُ الْخَمْرَ بِعَيْنِهَا وَالسَّكَرُ مِنْ غَيْرِهَا = Allah mengharamkan khamr murni dan *sakar* [air nira/arak yang tidak memabukkan] berbeda dengan khamr [sehingga tidak haram]) (HR. An-Nasa'i). Namun, lanjut mereka, kalau nira itu telah berubah menjadi minuman yang memabukkan maka tentunya menjadi khamr dan haram diminum.

Adapun penggunaan kata kerja *sukkira* di dalam QS. Al-Hijr [15]: 15 memunyai arti yang berbeda-beda menurut para ulama. Di dalam ayat itu, Allah berfirman bahwa sekiranya pintu langit dibukakan bagi orang kafir dan terus naik ke atas, tentulah mereka akan mengatakan

bahwa mata kami di-*sakar*-kan. Ibnu Abbas mengartikan *sukkira* di dalam ayat itu dengan 'menghalangi pandangan mereka dengan sihir'. Ada juga yang berpendapat, artinya adalah 'matanya tersihir', 'matanya ditutup', 'matanya dibutakan', 'penglihatannya dicabut'. Makna-makna tersebut hampir sama semua dan kalau dikembalikan pada makna aslinya maka dapat dipahami bahwa mata orang kafir itu tidak sadar atau normal melihat. ❖ *Zubair Ahmad* ❖

SAKHR (سَخْر)

Kata *sakhr* (سَخْر) adalah bentuk *mashdar* dari kata: *sakhira – yaskharu – sakhran* (سَخِرَ – يَسْخَرُ – سَخْرًا), turunan dari susunan huruf: *sîn, khâ'*, dan *râ'* yang memunyai arti dasar 'merendahkan' dan 'menundukkan'. Makna pertama berkembang menjadi, antara lain: 'mengolok-olok' karena hal itu bersifat merendahkan yang lain; 'meninggalkan' karena biasanya yang demikian menganggap rendah atau hina dan tidak menghargai yang ditinggalkan; 'menghina' karena menganggap rendah status sosial atau derajat orang yang dihinanya, seperti di dalam hadits Nabi yang dikutip Ibnu Manzhur disebutkan: *ataskharu bî wa antal-malik* (أَتَسْخَرُ بِي وَأَنْتَ الْمَلِك = Apakah Engkau menghinaku dengan menertawaiku sedangkan Engkau Penguasa segala sesuatu). Makna kedua juga berkembang menjadi, antara lain: 'memaksa' karena hal itu dapat menundukkan yang dipaksa dan karenanya pekerja paksa disebut *sukhriy* (سُخْرِيّ). Dapat pula bermakna 'berjalan dengan baik' karena hal itu menunjukkan bahwa pelakunya tunduk pada aturan atau etika berjalan.

Kata *sakhr* atau pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 42 kali: bentuk kata kerja lampau (*fi'l mâdhî*]: *sakhira* (سَخِرَ), seperti di dalam QS. At-Taubah [9]: 79; *sakhirû* (سَخِرُوا), seperti di dalam QS. Al-An'âm [6]: 10; *sakhkhara* (سَخَّر), seperti di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 2; bentuk kata kerja sekarang (*fi'l mudhâri'*]: *yaskharûn* (يَسْخَرُون), seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 212, *taskharûn* (تَسْخَرُون), seperti di dalam QS. Hûd [11]: 38, *naskharu* (نَسْخَر), seperti di dalam QS. Hûd [11]: 38, *yastaskhirûn* (يَسْتَسْخِرُون), seperti di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 14; bentuk kata kerja larangan (*fi'l nâhiyah*]: *lâ yaskhar* (لَا يَسْخَرْ), seperti di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 11; bentuk *ism fâ'il, sâkhirîn* (سَّخِرِين), seperti di dalam QS. Az-Zumar [39]: 56; bentuk *ism maf'ûl, musakhkhar* (مُسَخَّر), seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 164, *musakhkharât* (مُسَخَّرَاتٍ), seperti di dalam QS. Al-A'râf [7]: 54; bentuk *mashdar, sikhriyy* (سِخْرِيّ), seperti di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 110, *sukhriyy* (سُخْرِيّ), seperti di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 32.

Penggunaan kata *sakhr* atau pecahannya di dalam Al-Qur'an dapat dibagi dua bagian, yaitu dengan mengacu pada makna dasarnya 'merendahkan' dan 'menundukkan'. Kata *sakhr* atau pecahannya yang bermakna dasar 'merendahkan' berkaitan dengan:

a. Larangan saling mengolok-olok, menghina, merendahkan, bagi orang yang beriman karena mereka adalah bersaudara (QS. Al-Hujurât [49]: 11). Untuk mewujudkan tetap utuhnya persaudaraan itu, Allah swt. mengajarkan beberapa etika persaudaraan, di antaranya: tidak saling mengolok-olok, tidak berburuk sangka, tidak mencari-cari kesalahan orang lain, mendamaikan mereka yang berselisih, dan sebagainya.
b. Orang kafir yang lebih mencintai kehidupan dunia sehingga merasa sombong dan merendahkan orang-orang yang beriman (QS. Al-Baqarah [2]: 212).
c. Nabi Muhammad saw. yang mendapat olokan dari orang kafir yang dihibur Allah agar tidak menanggapi mereka karena para rasul sebelumnya juga telah mengalami hal yang sama dari kaum mereka (QS. Al-An'âm [6]: 10 dan QS. Al-Anbiyâ' [21]: 41).
d. Orang munafik yang menghina dan mengejek orang-orang beriman karena tidak memiliki kecukupan untuk melakukan sedekah (QS. At-Taubah [9]: 79).
e. Nabi Nuh as. yang diejek oleh umatnya karena membuat perahu di atas bukit dengan alasan akan terjadi banjir besar jika mereka tidak beriman kepada Allah (QS. Hûd [11]:

Sakhr

38).

f. Orang kafir yang menjadikan orang yang beribadah kepada Allah sebagai *sikhriyy* (سِخْرِيّ = bahan ejekan) sehingga mereka tidak pernah sempat lagi mengingat Allah dan akhirnya mereka dimasukkan ke dalam neraka (QS. Al-Mu'minûn [23]: 110).
g. Kaum musyrikin yang tidak mau beriman kepada Nabi Muhammad; padahal, bukti-bukti kebenarannya telah nyata bagi mereka; bahkan, mereka justru menghina Nabi saw. (QS. Ash-Shâffât [37]: 12 dan 14).

Adapun kata *sakhr* atau pecahannya yang menggunakan makna dasar 'menundukkan' seluruhnya berkaitan dengan kekuasaan Allah menundukkan alam semesta sehingga dapat dihuni dan dimanfaatkan oleh umat manusia. Sebagian ulama berpendapat bahwa yang dimaksud adalah alam dan benda lainnya mengikuti aturan-aturan yang ditetapkan Allah yang berlaku pada tiap-tiap benda itu.

a. Allah menundukkan laut agar manusia dapat berlayar di atasnya di dalam rangka mencari rezeki dengan tujuan agar manusia mensyukuri nikmat-Nya dan menundukkan segala apa yang ada di langit dan di bumi agar menjadi bahan pemikiran bagi manusia akan kemahakuasaan-Nya (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 12 dan13).
b. Allah menjadikan langit dan bumi yang menghampar dan membuat jalan-jalan di atasnya, menurunkan hujan sesuai dengan kadarnya, dengan air itu tumbuh-tumbuhan akan tumbuh, semuanya diciptakan berpasang-pasangan, perahu dapat berlayar atau mengapung di atas laut, binatang dapat ditunggangi, yang semuanya tunduk kepada Allah QS. Al-Hajj [22]: 65) dan (QS. Az-Zukhruf [43]: 13.
c. Allah mempergilirkan malam dan siang, matahari dan bulan tetap bergerak pada poros yang telah ditentukan baginya adalah wujud ketundukannya kepada Allah QS. Luqmân [31]: 29 dan QS. Fâthir [35]: 13).
d. Gunung tunduk pada fungsinya diberikan Allah, burung-burung yang sering berkumpul dengan kawan-kawannya, angin bergerak kemana-mana sebagai wujud ketundukannya kepada Allah (QS. Shâd [38]: 18, 19, dan 36, serta QS. Al-Anbiyâ' [21]: 79).
e. Binatang tunduk kepada manusia untuk disembelih (QS. Al-Hajj [22]: 36–37)
f. Menundukkan langit dan bumi, malam dan siang, serta bintang-bintang agar dapat menjadi bahan analisis dan kajian bagi umat manusia (QS. An-Nahl [16]: 12).
g. Menurunkan hujan sehingga menumbuhkan tumbuhan, laut tunduk sehingga dapat dilayari, dan sungai-sungai (QS. Ibrâhîm [14]: 32).
h. Angin dan awan bergerak di antara langit dan bumi (QS. Al-Baqarah [2]: 164) dan sebagainya.

Dari pemaparan ayat-ayat di atas dapat dilihat bagaimana fenomena-fenomena alam itu tunduk pada ketentuan-ketentuan yang berlaku baginya sebagai ketentuan dari Allah. Hal ini menunjukkan bahwa semuan fenomena alam itu memunyai hukum-hukum tersendiri yang tidak mungkin disalahinya. Jika demikian, tampaknya inilah yang kemudian disebut oleh ahli ilmu alam sebagai hukum alam (*natural law*). Di dalam istilah Al-Qur'an lebih dikenal dengan *sunnatullâh*. Inilah yang sebenarnya takdir Tuhan yang tidak dapat berubah-ubah seperti di dalam firman-Nya, *"Dan kamu tidak akan menemukan perubahan pada sunnatullâh"* (QS. Al-Ahzâb [33]: 62, QS. Fâthir [35]: 43, dan QS. Al-Fath [48]: 23). Berbeda dengan *natural law* (hukum alam) yang dipahami oleh para saintis yang lebih menekankan adanya suatu hukum yang berjalan dengan sendirinya, *sunnatullâh* lebih menekankan adanya penggerak di balik hukum itu, yaitu Allah sebagaimana di dalam ayat-ayat di atas bahwa yang menundukkan semua itu adalah Allah. Hal ini akan lebih memberikan keyakinan yang lebih mendalam lagi akan kemahakuasaan Allah yang ciptaan-Nya tidak ada yang saling bertentangan.

❖ *Zubair Ahmad* ❖

SALAF (سَلَف)

Kata *salaf* berasal dari *sîn, lâm,* dan *fâ'* (س ل ف) yang secara literal merujuk kepada arti 'sesuatu yang sudah berlalu atau terdahulu, baik perbuatan maupun generasi'. Nenek moyang disebut *salaf* karena mereka datang lebih dahulu dari keturunannya. 'Amal perbuatan yang telah berlalu' juga disebut *salaf* karena balasan dari perbuatan tersebut akan diterima oleh pelakunya kemudian. 'Pinjaman' juga disebut salaf karena barang diambil lebih dahulu sementara pembayaran dan pengembaliannya menyusul kemudian.

Kata *salaf* di dalam Al-Qur'an disebut delapan kali, lima kali di antaranya dengan bentuk *fi'l mâdhî* (kata kerja lampau), *salafa* (سَلَفَ), di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 275, QS. An-Nisâ' [4]: 22 dan 23, QS. Al-Mâ'idah [5]: 95, serta QS. Al-Anfâl [8]: 38. Dengan bentuk *fi'l mâdhî* kata *aslafa* (أَسْلَفَ) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Yûnus [10]: 30 dan QS. Al-Hâqqah [69]: 24. Sementara itu di dalam bentuk *mashdar* disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 56.

Penggunaan kata *salaf* di dalam Al-Qur'an, di samping menunjuk perbuatan-perbuatan yang telah lalu, juga digunakan untuk menunjuk generasi dan umat terdahulu, seperti yang diungkapkan di dalam bentuk *mashdar* (QS. Az-Zukhruf [43]: 56). Di dalam ayat ini diceritakan sikap dan perilaku umat terdahulu, baik yang terpuji maupun yang tercela, agar umat yang datang kemudian dapat mengambil *'ibrah* dan pelajaran dari keadaan, sikap, dan perilaku mereka, baik kegagalan maupun keberhasilan, kesenangan maupun kesengsaraan. Pengungkapan kata *salaf* di dalam bentuk *mashdar*, di samping berdimensi waktu yang lampau, juga menunjukkan kelompok atau umat di masa lampau.

Akan halnya kata *salaf* yang diungkapkan di dalam bentuk *fi'l mâdhî, salafa* (سَلَفَ), semuanya merujuk kepada perbuatan yang telah berlalu. Perbuatan-perbuatan dimaksud diungkapkan di dalam konteks larangan melakukan hal-hal yang dilarang oleh syariat, kecuali yang terlanjur dilakukan sebelum datangnya risalah yang melarang perbuatan tersebut. Di dalam hal ini, Al-Qur'an menggunakan kata *salaf* untuk menunjuk perbuatan dosa yang dilakukan sebelum datangnya risalah (QS. Al-Baqarah [2]: 275), juga sejumlah perbuatan terlarang pada saat melakukan *ihrâm*, seperti membunuh binatang (QS. Al-Mâ'idah [5]: 95). Akan tetapi, perbuatan-perbuatan dimaksud dimaafkan Allah pada mereka yang melakukannya sebelum turunnya wahyu yang melarang.

Perbuatan dosa lainnya yang diungkap Al-Qur'an, kemudian diikuti dengan kata *salaf* ialah menikahi ibu tiri (QS. An-Nisâ' [4]: 22) dan memadu istri dengan saudaranya sendiri (QS. An-Nisâ' [4]: 23). Namun, Al-Qur'an menyatakan bahwa pelakunya dimaafkan atas perbuatan tersebut dan dibebaskan dari siksaan karena perbuatan tersebut dilakukan sebelum turun wahyu yang menyatakan larangan terhadap perbuatan tersebut. Hanya saja, tidak berarti perbuatan jelek tersebut dibolehkan sebelum datangnya syariat, tetapi karena pelakunya terlanjur memperbuatnya sebelum turunnya wahyu sehingga yang bersangkutan tidak disiksa oleh Allah swt. Al-Qur'an secara tegas menyatakan bahwa perbuatan melanggar hukum Tuhan, tidak disiksa sebelum datangnya pembawa risalah (QS. Al-Isrâ' [17]: 15).

Kata *salaf* juga digunakan Al-Qur'an untuk menyatakan pemberian maaf kepada orang-orang kafir atas dosa-dosa yang dilakukannya pada masa lampau apabila mereka berhenti dari kekafirannya dan mengikuti ajaran yang diturunkan Allah (QS. Al-Anfâl [8]: 38).

Mengenai kata *salaf* di dalam bentuk *fi'l mâdhî, aslafa* (أَسْلَفَ), di samping menunjuk perbuatan yang sudah berlalu, seperti halnya yang diungkap di dalam bentuk *salafa* (سَلَفَ), agaknya dua ayat yang menggunakan kata *aslafa* itu (QS. Yûnus [10]: 30 dan QS. Al-Hâqqah [69]: 24) berbicara di dalam konteks hari akhirat sehingga perbuatan yang telah berlalu yang dimaksudkan di dalam kedua ayat tersebut adalah perbuatan seseorang ketika di dunia, baik perbuatan terpuji maupun perbuatan tercela

(QS. Yûnus [10]: 30) atau yang secara khusus menunjuk kepada amal saleh orang-orang beriman ketika mereka hidup di dunia ini (QS. Al-Hâqqah [69]: 24). ❖ *M. Galib Matola* ❖

SALÂM (سَلاَم)

Kata *salâm* disebut 42 kali di dalam Al-Qur'an. Secara etimologis, kata itu berasal dari kata dasar *salima* (سَلِمَ) yang pada mulanya berarti 'selamat dan bebas dari bahaya'. Arti itu kemudian berkembang dan menghasilkan arti-arti lain, seperti 'memberi', 'menerima', 'patuh', 'tunduk', 'berdamai', 'tenteram', 'tidak cacat', dan 'ucapan selamat'. Akan tetapi, keberagaman arti itu tidak sampai meninggalkan arti asalnya, misalnya 'memeluk agama Islam' diungkapkan dengan *aslama* (أَسْلَمَ) karena dengan memeluk agama Islam, seseorang selamat dari kesesatan. Agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad dinamakan Islam karena dengan Islam ia mesti tunduk kepada Allah. Ketundukan itu, menyebabkannya selamat di dunia dan akhirat. 'Surga' dinamai *Dârus-Salâm* (دَارُ السَّلاَم) karena penghuni surga bebas dari segala kekurangan. Kata *sullam* (سُلَّم) diartikan sebagai tangga yang mengantar seseorang selamat sampai ke tempat yang tinggi. Karena itu semua kata *salam* berarti selamat.

Al-Qur'an menggambarkan kata ini untuk aneka makna, antara lain sebagai:

a. Ucapan 'salam' yang bertujuan mendoakan orang lain agar mendapat keselamatan dan kesejahteraan (QS. Adz-Dzâriyât [51]: 25).
b. Nikmat besar yang dianugerahkan Allah kepada hamba-hamba-Nya, seperti di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 79, yang menjelaskan nikmat keselamatan dan kesejahteraan yang diberikan kepada Nabi Nuh, kepada Nabi Musa dan Harun (QS. Ash-Shaffât [37]: 120), serta kepada Nabi Ilyas dan keluarganya (QS. Ash-Shâffât [37]: 130);
c. Sifat atau keadaan sesuatu; misalnya di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 16, yang menggambarkan sifat atau keadaan jalan-jalan yang ditelusuri oleh orang-orang beriman, *subulus-salâm* (سُبُلَ ٱلسَّلَمِ), dan di dalam QS. Al-An'âm [6]: 127 yang menggambarkan negeri yang damai dan sentosa (*dârus-salâm*);
d. Sifat dan nama Allah, seperti QS. Al-Hasyr [59]: 23; dan
e. Menggambarkan sikap ingin berdamai atau meninggalkan pertengkaran, seperti QS. Al-Furqân [25]: 63, yang memuji hamba-hamba-Nya yang selalu mencari kedamaian walaupun dengan orang-orang yang jahil.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

SALÂM, AS- (السَّلاَم)

As-Salâm (السَّلاَم) terambil dari akar kata *salima* (سَلِمَ) yang maknanya berkisar pada *keselamatan dan keterhindaran dari segala yang tercela.* Sebagai sifat Allah, kata *as-Salâm* hanya sekali disebut dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-Hasyr [59]: 23. Karena itu *salâm* ada yang bersifat salam positif, dalam arti perolehan yang baik dan menyenangkan dan ada juga dalam arti keterhindaran dari keburukan dan tercela.

Allah *as-Salâm* berarti Dia Yang Mahaesa itu terhindar dari segala aib, kekurangan, dan kepunahan yang dialami oleh para makhluk. Demikian tulis Ahmad Ibnu Faris dalam bukunya *Maqâyis al-Lughah.*

Ibnu Al-Arabi–sebagaimana dikutip oleh Hamzah an-Nasyari dan kawan-kawan dalam buku mereka *Asmâ' al-Husnâ*–berpendapat, "Seluruh ulama sepakat bahwa nama *as-Salâm* yang dinisbahkan kepada Allah berarti *Dzû as-salâmah,* yakni yang memiliki keselamatan/keterhindaran. Hanya saja–tulisnya lebih jauh–mereka berbeda dalam memahami istilah ini. Ada yang memahaminya dalam arti, Allah terhindar dari segala aib dan kekurangan, ada juga yang berpendapat bahwa Allah yang menghindarkan semua makhluk dari penganiayaan-Nya, dan kelompok ketiga berpendapat bahwa *as-Salâm* yang dinisbahkan kepada Allah itu berarti, "Yang memberi salam kepada hamba-Nya di surga kelak." Pendapat ketiga ini sejalan dengan firman-Nya: (سَلَٰمٌ قَوْلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ = *Salâm sebagai ucapan dari Tuhan Yang Maha Penyayang [kepada penghuni surga]).* (QS. Yâsîn [36]: 58).

Salâm, As

Al-Ghazali menjelaskan bahwa maknanya adalah keterhindaran Dzat dan sifat Allah dari segala aib, dari segala kekurangan dan perbuatan serta dari segala kejahatan serta keburukan, sehingga tiada keselamatan/keterhindaran dari keburukan dan aib yang diraih yang terdapat di dunia ini kecuali merujuk kepada-Nya dan bersumber dari-Nya.

Kalau Anda telah merasa yakin akan kesempurnaan Allah, dan bahwa segala yang dilakukan-Nya adalah baik dan terpuji, maka Anda harus percaya bahwa tidak sedikit keburukan/kejahatan pun yang bersumber dari-Nya.

Kini, Anda dapat bertanya: "Mengapa ada kejahatan, mengapa ada penyakit dan kemiskinan, bahkan mengapa Allah menganugerahkan si A segala macam kenikmatan, dan menjadikan si B tenggelam dalam bencana?"

Jawaban menyangkut pertanyaan tadi merupakan salah satu yang amat musykil, khususnya bila ingin memuaskan semua nalar.

"Sementara pakar agama, termasuk agama Islam, menyelesaikan persoalan ini dengan menyatakan bahwa apa yang dinamai kejahatan/keburukan, sebenarnya 'tidak ada' atau paling tidak hanya pada pandangan nalar manusia yang sering kali memandang secara persial. Bahkan Allah menegaskan dalam Al-Qur'an bahwa, (ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ = *Dialah yang membuat segala sesuatu dengan sebaik-baiknya).* (QS. As-Sajadah [32]: 7).

Kalau demikian, segalanya diciptakan Allah dan segalanya baik. Keburukan, adalah akibat keterbatasan pandangan, ia sebenarnya tidak buruk, tetapi nalar manusia mengiranya demikian.

وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

"Boleh jadi engkau membenci/tidak senang kepada sesuatu, padahal hal itu baik untukmu dan boleh jadi (juga) engkau menyenangi sesuatu, padahal itu buruk untukmu. Allah mengetahui dan kamu tidak mengetahui" (QS. Al-Baqarah [2]: 216).

Pandangan ini menekankan bahwa keburukan bersifat nisbi. Memenjarakan seorang penjahat adalah buruk dalam pandangan si penjahat, tetapi baik dalam pandangan masyarakat dan pandangan Allah. Hujan baik bagi petani tetapi buruk bagi penatu yang ingin mengeringkan pakaian. Singa adalah bahaya bagi yang diancamnya, tetapi dia adalah baik ditinjau dari sisi hikmah yang diketahui Allah dari penciptaanya. Demikian seterusnya, sehingga jangan memandang kebijaksanaan Allah secara mikro, maka yakinilah bahwa Dia baik. Setiap yang Anda duga keburukan atau kejahatan, pasti ada hikmahnya, ada kebaikan yang lebih besar yang bisa diraih.

Al-Biqa'i (w. 1.480 M) dalam tafsirnya menjelaskan makna *as-Salâm* serta penempatannya setelah sifat *al-Malik* dan *al-Quddûs* bahwa tidak dapat tergambar dalam benak, Allah swt. disentuh Dzat, sifat, dan perbuatan-Nya dengan sedikit kekurangan pun, disebabkan oleh kesempurnaan kerajaan dan kesucian-Nya, karena itu *pemusnahan* dari sisi-Nya, atau *sentuhan mudharat* kapan pun di dunia dan di akhirat serta dalam keadaan apa pun, tidak dinilai sebagai keburukan. Bukankah pengetahuan Yang Mahasuci itu menyangkut lahir dan batin dalam tingkat yang sama? Bukankah Dia meletakkan segala sesuatu pada tempat yang sebaik-baiknya yang pada dasarnya tidak dapat dijangkau, atau tidak dapat dijangkau sepenuhnya oleh siapa pun? Karena itu, setelah penyebutan kedua sifat *al-Malik* dan *al-Quddûs* diperlukan adanya penjelasan yang dapat memberi rasa selamat dan aman. Penjelasan itu adalah dengan menyebut *as-Salâm,* karena keselamatan adalah batas antara keharmonisan/kedekatan dan perpisahan, serta batas antara rahmat dan siksaan. Karena *as-Salâm* lebih banyak berkaitan dengan hal-hal lahiriah, maka ia disusul oleh *al-Mu'min,* karena rasa aman adalah batas antara cinta dan benci bagi yang tidak mampu meraih cinta. Inilah minimal yang dapat diraih oleh pemilik hak dari siapa yang wajar memberinya cinta. Karena itu pula seseorang yang merasa

Salsabîl

wajar menerima cinta tidak akan rela bila hanya menerima hak, sebagaimana; belum sempurna iman seseorang dengan sekadar beriman oleh dorongan cinta, tatapi dia harus mendahulukan cinta kepada-Nya melebihi cintanya kepada yang lain dan mempersamakan cinta untuk dirinya sendiri. Demikian, *wa Allâh A'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

SALSABÎL (سَلْسَبِيْل)

Menurut beberapa ahli bahasa, kata *salsabîl* sama maknanya dengan *salsal* (سَلْسَل) dan *salsâl* (سَلْسَال), yang secara harfiah berarti 'lembut, lancar, dan tidak terhambat'. Kata *salsabîl* (سَلْسَبِيْل) sendiri berarti 'air minum atau air tawar yang segar dan mudah diminum, atau minuman segar yang mudah dapat masuk ke dalam kerongkongan karena nikmat rasanya'. Bentuk jamaknya adalah *salâsib* (سَلاسِب) dan *salâsîb* (سَلاسِيْب), dan bentuk mu'annatsnya adalah *salsabîlah* (سَلْسَبِيْلَة) dengan jamaknya *salsabîlât* (سَلْسَبِيْلات). Akan tetapi bentuk-bentuk jamak maupun mu'annatsnya tidak dijumpai di dalam Al-Qur'an karena di sana hanya disebutkan sekali.

Menurut Al-Ashfahani, sebagian ahli bahasa berpendapat bahwa kata *salsabîl* itu diduga berasal dari dua kata, yaitu *sal* (سَلْ) dan *sabîlâ* (سَبِيْلا) yang secara harfiah berarti 'carilah jalan'. Pendapat demikian juga dikemukakan oleh Abdullah Yusuf Ali, yang menurutnya kata tersebut merupakan *metaphorical idea* (kiasan). Sebagian mufasir lainnya juga menerima makna kiasan ini. Ibnu Abbas sendiri mengartikan kata tersebut dengan kalimat: *salillâha ilaihâ sabîlâ* (سَلِ اللهَ إِلَيْهَا سَبِيْلاً = Mintalah kepada Allah [agar diberi] jalan kepadanya).

Menurut beberapa ahli, kata yang dipergunakan di dalam Al-Qur'an tersebut tidak diketahui sumber linguistiknya karena sebelumnya kata tersebut tidak pernah dijumpai baik di dalam *syi'r jâhilî* maupun di dalam bahasa-bahasa Semit kuno. Ibnul-'Arabi menyatakan bahwa ia tidak pernah mendengar kata *salsabîl* kecuali di dalam Al-Qur'an. Kata tersebut hanya diartikan sebagai nama suatu mata air di surga. Namun, ada pendapat yang menyebutkan bahwa kata tersebut diperuntukkan bagi semua mata air yang mengalir dengan deras, tidak khusus bagi mata air di surga saja.

Di dalam Al-Qur'an, kata ini disebut hanya di dalam QS. Ad-Dahr [76]: 18, yang berbunyi: *"'ainan fîhâ tusammâ salsabîlâ"* (عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّىٰ سَلْسَبِيلاً = Suatu mata air di dalamnya [surga] yang dinamai *salsabîl*). Ayat tersebut menerangkan minuman yang disediakan di dalam surga, sebagai penjelasan dari ayat-ayat sebelumnya yang memberi gambaran mengenai balasan kebaikan dari Allah bagi orang-orang yang telah berbuat kebajikan di dunia.

Di dalam menafsirkan ayat yang menyebutkan adanya mata air di surga yang dinamai *salsabîl*, sebagaimana disebut di dalam QS. Ad-Dahr [76]: 18 itu, Al-Qurthubi di dalam *Al-Jâmi' li Aḥkâmil-Qur'ân* dan Ath-Thabarsi di dalam *Majma'ul-Bayân*, mengutip beberapa pendapat. Abul 'Aliyah dan Muqatil mengatakan bahwa mata air di surga itu dinamakan *salsabîl* karena ia bersumber dari pusat singgasana di surga *'Adn* kepada penduduk surga, yang mengalir di sepanjang jalan dan tempat tinggal mereka. Qatadah mengatakan bahwa air di dalam aliran itu dapat mereka nikmati sesuka hati mereka. Sementara Al-Qaffal mengatakan bahwa *salsabîl* itu adalah mata air mulia; oleh karena itu, berusahalah mencari jalan (*sal - sabîlan*) akses kepadanya. Pendapat-pendapat yang dikutip itu menyatakan bahwa *salsabîl* adalah mata air yang sangat istimewa dan hanya dipersiapkan untuk dikonsumsi oleh orang-orang berhasil mendapatkan kebaikan di akhirat, sehingga karenanya diperintahkan agar setiap orang berusaha untuk dapat mencapainya.

Ar-Razi di dalam tafsirnya, mengambil makna kiasannya. Ia menyatakan bahwa air surga itu dinamakan *salsabîl*, dari kata *sal-sabîlâ* (carilah jalan) sebagaimana disebutkan, karena air itu tidak dapat diminum kecuali oleh orang-orang yang telah menempuhnya dengan jalan beramal saleh. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

SALWÂ (سَلْوَى)

Kata *salwâ* (سَلْوَى) diartikan sebagai: *kullu mâ yusallil-insâna* (كُلُّ مَا يُسَلِّي الإِنْسَانَ = segala sesuatu yang membuat seseorang lupa atau terhibur). Menurut satu versi, *salwâ* adalah burung seperti burung punai. Di dalam kitab *At-Tahdzîb* diterangkan bahwa *salwâ* di dalam Al-Qur'an adalah burung dan di luarnya berarti madu. Abu Bakar juga mengatakan bahwa kata *salwâ* di kalangan orang Arab berarti madu.

Di dalam Al-Qur'an kata *salwâ* ditemukan pada tiga tempat, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 57, QS. Al-A'râf [7]: 160, dan QS. Thâhâ [20]: 80. Semuanya menyangkut kisah Bani Israil bersama Musa as. dan *salwâ* merupakan salah satu nikmat yang dikurniakan Allah kepada mereka.

Ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 57,

وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ ۖ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ

(Wa dzallalnâ 'alaikumul-ghamâma wa anzalnâ 'alaikumul-manna was-salwâ, kulû min thayyibâti mâ razaqnâkum).

Muhammad Asy-Syanqiti menjelaskan bahwa *salwâ* adalah burung menyerupai punai dan ada yang berpendapat punai itu sendiri. Demikian pendapat mayoritas ulama. Di samping itu, ada juga pendapat yang mengatakan bahwa *salwâ* adalah madu. Para mufasir meriwayatkan perbedaan ulama di dalam memberikan pengertian *salwâ*. Bagaimana pun, riwayat-riwayat itu sepakat menafsirkan *salwâ* yang di dalam Al-Qur'an dengan burung, baik itu punai maupun yang menyerupai punai, sekalipun di dalam bahasa sehari-hari kata *salwâ* memang digunakan untuk madu.

Ar-Razi menjelaskan bahwa *salwâ* yang dimaksudkan oleh ayat Al-Qur'an ini datang dari arah langit di waktu pagi dan sore dan/atau waktu kapan saja mereka menghendakinya. Mereka pilih yang gemuk dan mereka biarkan yang kurus.

Versi lain mengatakan bahwa angin selatan menggiring burung itu ke arah mereka sehingga mereka dapat memilih yang diperlukan dan membiarkan pergi yang lain. Riwayat lain menyebutkan bahwa burung itu diturunkan oleh Allah swt. di dalam keadaan sudah masak dipanggang.

Adapun sebab turunnya *manna* dan *salwâ* kepada Bani Israil disebutkan bahwa Musa as. memerintahkan agar mereka pergi ke Baitul Maqdis untuk memerangi kaum Amalek. Mereka menolak seperti diuraikan di dalam Al-Qur'an, QS. Al-Mâ'idah [5]: 24. Akibatnya, mereka tersesat di padang sahara yang merupakan bagian dari gurun Sinai di perbatasan Mesir-Palestina. Setiap kali mereka bergerak, mereka bingung sehingga mereka terpaksa menetap di sana selama empat puluh tahun. Di sana Musa dan Harun as. wafat. Kemudian muncullah Yusya' bin Nun. Karena keadaan yang demikian, mereka menyesali perbuatan yang telah mereka lakukan. Karena itu pula Allah berlaku lemah lembut kepada mereka dengan mengirim awan untuk menaungi mareka dari terik matahari dan menurunkan makanan *manna* dan *salwâ*.

❖ *Ramli Abd. Wahid* ❖

SAMÂWÂT, AS- WAL-ARDH (ٱلسَّمَٰوَٰت وَٱلْأَرْض)

Rangkaian kata itu berarti 'langit dan bumi'. Kedua kata ini biasa juga dirangkaikan dengan kata *wa mâ bainahumâ* (وَمَا بَيْنَهُمَا = dan apa yang ada di antara keduanya). Langit dan bumi serta segala yang ada di antara keduanya juga disebut 'alam semesta' yang di dalam bahasa Inggris disebut dengan *universe*. Selain kedua kata tersebut di atas, Al-Qur'an juga menggunakan kata lain, yaitu *al-'âlamîn* (الْعَالَمِيْن), bentuk jamak dari kata *al-'âlam* (الْعَالَم) yang juga sering diartikan 'alam'. Kata *'âlam* sendiri tidak ditemukan di dalam Al-Qur'an. Kedua kata yang disebutkan itu memunyai pengertian yang agak berbeda dengan kata *al-'âlamîn*. Kata *al-'âlamîn* di dalam Al-Qur'an tidak dapat diartikan sebagai alam semesta karena ia hanya menunjuk kepada banyaknya alam yang diciptakan dan dipelihara Tuhan. Sebagian dari alam itu tidak diketahui manusia (QS. An-Nahl [16]: 8).

Samâwât, As- Wal-Ardh

Adapun yang digunakan Al-Qur'an untuk istilah alam semesta adalah *as-samâwât wa al-ardh wa mâ bainahumâ* (ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا = langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya). Hal ini sejalan dengan pengertian alam yang dimaksud oleh kaum teolog, kaum filosof Islam, dan kosmolog modern. Kaum teolog mendefinisikan alam, "segala sesuatu selain Allah", sementara kaum filosof Islam mendefinisikannya, "kumpulan *jauhar* yang tersusun dari materi (*mâddah*, مَادَّة) dan bentuk (*shûrah*, صُوْرَة) yang ada di bumi dan di langit". Kosmolog modern mendefenisikannya, "susunan yang jumlahnya beribu-ribu dari kumpulan galaksi" (galaksi: gugusan bermiliar-miliar bintang).

Kata *as-samâwât wa al-ardh wa mâ bainahumâ* di dalam Al-Qur'an disebut 19 kali di dalam 15 surat. Istilah itu di antaranya digunakan Al-Qur'an untuk menegaskan bahwa alam semesta adalah kepunyaan Allah dan ciptaan-Nya (QS. Thâhâ [20]: 6, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 24, dan QS. Shâd [38]: 10); Allah satu-satunya yang berkuasa atas alam semesta (QS. Shâd [38]: 66 dan QS. Ad-Dukhân [44]: 7); Dialah satu-satunya Tuhan alam yang Maha Esa (QS. Ash-Shâffât [37]: 5). Karena itu, Dialah satu-satunya yang pantas disembah (QS. Maryam [19]: 65); Ia juga yang menentukan Hari Kiamat (QS. Az-Zukhruf [43]: 85) dan memberi balasan perbuatan-perbuatan di akhirat (QS. An-Naba' [78]: 37).

Selain itu, Al-Qur'an juga menerangkan bahwa Isa Al-Masih dan ibunya bukanlah Tuhan, dan juga klaim orang-orang Yahudi dan orang-orang Nasrani yang mengatakan bahwa mereka adalah anak-anak dan kekasih-kekasih Allah. Sekiranya hal itu benar, tentu Isa dan ibunya tidak dapat binasa atau keduanya akan terhindar dari kehancuran yang dikehendaki Allah. Justru itu, Allah menegaskan, Al-Masih dan ibunya adalah bagian daripada alam semesta (QS. Al-Mâ'idah [5]: 17–18). Ayat ini juga sebagai bukti tidak bersekutunya Allah dengan apa pun di dalam ketuhanan.

Di samping itu, Allah juga menegaskan bahwa alam semesta diciptakan-Nya dengan sebenarnya dan dengan penuh kesadaran, bukan dengan main-main, tanpa paksaan. Ia menentukan waktu dan segala sesuatunya, tiada sesuatu pun terwujud kecuali Ia ciptakan dengan penuh kesadaran (QS. Al-Hijr [15]: 85, QS. Ar-Rûm [30]: 8, QS. Ad-Dukhân [44]: 38, dan QS. Al-Ahqâf [46]: 3).

Pada pihak lain, pemakaian istilah di atas di dalam Al-Qur'an mengacu kepada alam fisik dan nonfisik (*ghaib*). Alam ghaib itu meliputi alam malaikat, jin, ruh, dan lain-lainnya. Karena itu, tidak tepat apa yang dinyatakan di dalam banyak penafsiran bahwa alam semesta itu hanya alam empiris semata-mata (*jumlah al-'âlam al-masyhûd*, جُمْلَة الْعَالَم الْمَشْهُوْد). Hal ini bertentangan dengan pandangan para ilmuwan. Melalui hitungan matematis para ilmuwan berkesimpulan bahwa selain alam yang didiami manusia, terdapat alam lain yang disebut *shadow world* atau alam ghaib di dalam terminologi Islam, dengan hukum tersendiri. Di dalam kosmologi dikemukakan timbulnya banyak alam beserta hukum-hukumnya pada masa inflasi. Namun, para ilmuwan tidak dapat memastikan berapa jumlah yang sesungguhnya.

Khusus terhadap penciptaan alam semesta, Al-Qur'an tidak menjelaskan secara tegas, apakah ia diciptakan dari materi yang sudah ada ataukah dari ketiadaan. Hanya disebutkan bahwa alam semesta diciptakan dalam enam periode atau tahapan (QS. Al-Furqân [25]: 59, QS. As-Sajadah [32]: 4, dan QS. Qâf [50]: 38). Hal ini juga menunjukkan bahwa alam semesta mengalami proses perkembangan secara gradual sesuai dengan sunnatullah. Proses sebelumnya, alam semesta berawal dari sesuatu yang padu. Pemisahan dari sesuatu yang padu ini menimbulkan ruang alam (*as-Samâ'*, السَّمَاء) dan materi alam (*al-ardh*, الأَرْض) beserta alam-alam lainnya (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 30). Sesuatu yang padu itu oleh ilmuwan kealaman disebut dengan singularitas, sedangkan pemisahan yang disebut Al-Qur'an itu mereka katakan meledaknya singularitas dengan amat dahsyatnya sekitar 15 milyar tahun yang lalu. Akan tetapi, Al-Qur'an

Samâwât, As- Wal-Ardh

tidak menjelaskan asal dari sesuatu yang padu itu, apakah dari ada atau ketiadaan. Hasil observasi ilmuwan kealaman menunjukkan bahwa singularitas itu berasal dari ketiadaan. Hal ini mereka dasarkan pada teori fisika kuantum: teori itu di antaranya memperlihatkan berubahnya kausalitas deterministik (hubungan sebab-akibat pasti) menjadi kausalitas probabilitas (hubungan sebab-akibat tidak pasti) atau kausalitas kebolehjadian sehingga suatu peristiwa yang menurut teori sebelumnya (menurut kausalitas deterministik) tidak mungkin, menurut fisika kuantum mungkin saja terjadi. Jadi, alam semesta menurut ilmuwan kealaman berasal dari ketiadaan.

Kemudian QS. Adz-Dzâriyât [51]: 47 menjelaskan bahwa setelah terjadinya pemisahan di atas, ruang alam memuai atau berekspansi. Kata *al-mâ'* (الْمَاء) dan *ad-dukhân* (الدُّخَان) yang terdapat di dalam QS. Hûd [11]: 7 dan QS. Fushshilat [41]: 11 tidak menunjukkan materi asal alam semesta, tetapi keduanya menunjukkan keadaan alam semesta ketika proses evolusi sedang berlangsung. Jadi, yang dimaksud dengan *al-mâ'* di sini ialah alam mengalami bentuk atau sifat semacam zat alir atau sop kosmos, sedangkan *ad-dukhân* ialah alam semesta mengalami semacam kondensasi; di situ energi berubah menjadi materi.

Telah dikemukakan bahwa alam semesta diciptakan di dalam enam periode atau tahapan. Penyebutan enam tahapan secara rinci ditemukan di dalam QS. Fushshilat [41]: 9-12. Enam tahap tersebut tidak menunjukkan urut-urutan di dalam penciptaan *as-samâ'* dan *al-ardh* serta lainnya, tetapi harus dipandang sebagai tahapan atau periode penciptaan alam secara keseluruhan di dalam waktu yang sama (QS. Al-A'râf [7]: 54, QS. Yûnus [10]: 3, QS. Al-Hadîd [57]: 4). Enam tahapan dimaksud ialah dua tahapan penciptaan materi alam (*al-ardh*) dan empat tahapan penciptaan gaya-gayanya. Penciptaan ruang alam (*as-samâ'*) termasuk di dalam dua dari enam tahapan tersebut (QS. Fushshilat [41]: 9-12). Al-Qur'an juga menyebutkan bahwa alam semesta dilengkapi dengan hukum-hukumnya (sunatullah) yang tidak akan mengalami perubahan (QS. Al-Isrâ' [17]: 77, QS. Al-Ahzâb [33]: 62, QS. Fâthir [35]: 43, dan QS. Al-Fath [48]: 23).

Kata ruang alam (*as-samâ'*) di dalam Al-Qur'an ada yang di dalam bentuk jamak (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 30 dan QS. As-Sajadah [32]: 4) ada pula di dalam bentuk mufrad (QS. Fushshilat [41]: 11 dan 12), sedangkan kata materi alam (bumi) hanya disebutkan di dalam bentuk mufrad (*al-ardh*) dan tidak pernah muncul di dalam bentuk jamak (*al-arâdhî* atau *al-aradhîn*). Hal ini dimaksudkan agar manusia tidak tercengang dan tidak menuntut kepada Rasulullah saw. untuk menunjukkan bumi yang lain. Bila bumi secara eksplisit disebutkan sama jumlahnya dengan langit, bertentangan dengan kenyataan karena bumi, tempat mereka hidup yang mereka saksikan setiap hari, memang hanya satu. Karena itu, penyebutan bumi yang hanya satu sesuai dengan daya nalar manusia yang kebanyakan berpikir sederhana (awam). Adapun jumlah bumi yang disebut sama dengan jumlah langit tujuh (QS. Ath-Thalâq [65]: 12) khusus ditujukan kepada kaum intelektual yang akan dapat mengetahui setelah mereka mengadakan penelitian. Lain halnya dengan langit (*as-samâ'*) berapa pun disebutkan jumlahnya, manusia tidak akan mempersoalkannya karena kebanyakan mereka yang berpikir sederhana tidak mengerti dan tidak hidup di langit.

Mengenai jumlah alam (*as-samâ'*) yang disebut tujuh dan materi alam (*al-ardh*) begitu juga, hal ini hanya merupakan bilangan simbolik untuk melukiskan banyak. Penggunaan bilangan tujuh di dalam arti banyak bukan hanya digunakan orang Arab, melainkan juga orang Yunani dan Romawi.

Masalah alam semesta termasuk alam fisik, dan karena itu tidak dapat dilakukan dengan berpikir spekulatif. Menempatkan sesuatu yang tidak sesuai dengan bidangnya akan melahirkan kerancuan dan kebenarannya akan diragukan. Karena itu, untuk memahami ayat-ayat fisik di

dalam Al-Qur'an perlu dilihat hasil temuan sains, asalkan saja tidak diyakini bahwa itu satu-satunya tafsiran yang dimaksud Al-Qur'an.
❖ *Sirajuddin Zar* ❖

SAMÎ' (سَمِيْع)

Samî' (سَمِيْع) terambil dari kata *sami'a* (سَمِعَ) yang berarti *mendengar.* Ini dapat berarti *menangkap suara/bunyi,* dapat juga berarti *mengindahkan dan mengabulkan.*

As-Sami' (السَّمِيْع) adalah *Yang Maha Mendengar* dalam kedua makna tersebut.

Allah Maha Mendengar, dalam arti tidak ada sesuatu pun yang dapat terdengar walau sangat halus, yang tidak tertangkap oleh-Nya atau luput dari jangkauan-Nya. "Dia mendengar jejak semut hitam yang berjalan di atas batu yang halus di malam yang gelap, bahkan Allah mendengar itu di tengah sorak sorai kebisingan yang memecahkan anak telinga seluruh makhluk. Dia mendengar pujian yang memuji-Nya maka diberinya ganjaran, doa yang berdoa, maka diperkenankan-Nya doanya, Dia mendengar tanpa telinga, sebagaimana halnya makhluk, Dia melakukan sesuatu tanpa anggota badan, atau berbicara tanpa lidah," begitu tulis Al-Ghazali.

Dalam Al-Qur'an berkali-kali ditemukan ayat yang menguraikan sifat Allah *as-Samî'* ini. Pada umumnya penyebutan sifat tersebut disertai dengan sifat-Nya yang lain seperti *'Alîm* (عَلِيْم [Maha Mengetahui]). Ada juga yang dirangkaikan dengan *Bashîr* (Maha Melihat), atau *Qarîb* (Mahadekat). Ada dua ayat mengemukakan sifat tersebut berdiri sendiri dengan rangkaian kata doa *Samî'ud du'â'* (سَمِيعُ الدُّعَاء [Maha Mendengar doa]).

Pertama adalah firman-Nya:

هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ ۖ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ۖ إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ

"Di sanalah Zakariya berdoa kepada Tuhannya seraya berkata: "Ya Tuhanku, berilah aku dari sisi Engkau seorang anak yang baik. Sesungguhnya Engkau Maha Pendengar doa" (QS. Âli 'Imrân [3]: 38).

Kedua:

ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى وَهَبَ لِى عَلَى ٱلْكِبَرِ إِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ ۚ إِنَّ رَبِّى لَسَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ

"Segala puji bagi Allah yang telah menganugerahkan kepadaku di hari tua (ku) Ismail dan Ishaq. Sesungguhnya Tuhanku, benar-benar Maha Mendengar (memperkenankan) doa" (QS. Ibrâhîm [14]: 39).

Kedua ayat di atas merupakan permohonan dan tidak dirangkaikan dengan satu sifat, agaknya karena itu merupakan permohonan dari para nabi yang tidak mereka cetuskan dengan kata-kata yang terdengar, kecuali oleh hati mereka sendiri, namun demikian Allah mendengarnya. Yang Maha Mendengar itu menegaskan bahwa,

مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ هُوَ إِلَّا مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا

"Tiada pembicaraan rahasia antara tiga orang, melainkan Dia-lah yang keempatnya. Dan tiada (pembicaraan antara) lima orang, melainkan Dia-lah yang keenamnya. Dan tiada (pula) pembicaraan antara (jumlah) yang kurang dari itu atau lebih banyak, melainkan Dia ada bersama mereka di mana pun mereka berada" (QS. al-Mujâdalah [58]: 7).

Pendengaran yang dimiliki manusia berbeda dengan pendengaran Allah, bukan saja karena tidak semua dapat didengar oleh manusia, tetapi juga karena untuk mendengar manusia memerlukan alat, dan alat itu pun sangat terbatas kemampuannya, bila suara kecil atau terlalu keras, dia tidak dapat mendengar, dan dapat rusak. Demikian *wa Allâh A'lam.*
❖ *M. Quraish Shihab* ❖

SÂMIRIY (سَامِرِي)

Kata *sâmiriy* berasal dari *samara – yasmuru – samran wa samuran* (سَمَرَ – يَسْمُرُ – سَمْرًا و سَمُرًا) yang pada mulanya berarti "obrolan di malam hari." Tempat mengobrol di malam hari disebut *majlis samr.* Selanjutnya, kata tersebut diartikan sebagai "gabungan warna putih dan hitam", dan salah satu kabilah dari Bani Israil dinamakan kabilah

Samurah. Dinamakan demikian karena mereka sering membicarakan urusan mereka di malam hari. Kemudian, salah seorang dari kabilah itu bernama Samiri yang dibangsakan kepada nama kabilahnya.

Di dalam Al-Qur'an kata *sâmiriy* terulang 4 kali. Pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 67, kata Samiri disebut di dalam konteks pengingkaran terhadap Al-Qur'an oleh orang-orang kafir dengan mengeluarkan kata-kata keji di malam hari. Pada QS. Thâhâ [20]: 85, 87,dan 95, kata *sâmiriy* digunakan di dalam konteks pengingkaran terhadap agama Nabi Musa.

Ayat-ayat di atas memberi informasi bahwa Samiri/*sâmiriy* yang dimaksud oleh Al-Qur'an ialah salah seorang dari kabilah Samurah yang namanya dinisbatkan kepada nama kabilahnya. Ia termasuk orang yang berpura-pura beriman kepada Nabi Musa untuk menyesatkan kembali umat Nabi Musa yang telah beriman. Ketika mendengar bahwa Nabi Musa mulai menyelamatkan kaumnya dari kesesatan yang dipengaruhi oleh Firaun, ia datang ke Mesir menyatakan keimanannya kepada Nabi Musa. Sewaktu Nabi Musa terlambat pulang dari jadwal yang dijanjikannya dari bukit Thursina, tersebar desas-desus bahwa Nabi Musa telah pergi ke negeri lain dan meninggalkan umatnya. Desas desus tersebut sempat membuat umatnya tidak percaya lagi kepadanya. Situasi inilah yang dimanfaatkan Samiri untuk menyesatkan umat Nabi Musa kembali.

Usahanya untuk menyesatkan pengikut Nabi Musa antara lain membuat patung sapi jantan untuk disembah (QS. Thâhâ [20]: 88). Ketika ia dimintai pertanggungjawaban atas perbuatannya oleh Nabi Musa, ia berkata, sebagaimana tersebut di dalam QS. Thâhâ [20]: 96,

قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِۦ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَٰلِكَ سَوَّلَتْ لِى نَفْسِى

(Qâla bashurtu bimâ lam yabshurû bihi, faqabadhtu qabdhatan min atsarir-rasûli, fanabadztuhâ wa kadzâlika sawwalat lî nafsî).

"Aku mengetahui sesuatu yang mereka tidak ketahui; maka, aku ambil segenggam tanah bekas jejak rasul, lalu aku melemparkannya dan itu hanya atas dorongan nafsuku."

Yang dimaksud dengan "jejak rasul" di sini ialah ajaran-ajarannya. Menurut paham tersebut, Samiri mengambil sebagian dari ajaran-ajaran Nabi Musa, kemudian dilemparkannya ajaran itu sehingga ia menjadi sesat. Menurut sebagian ahli tafsir yang lain, yang dimaksud dengan "jejak rasul" ialah jejak telapak kuda Jibril as. Artinya Samiri mengambil segumpal tanah dari jejak itu lalu dilemparkannya ke dalam logam yang sedang dihancurkan sehingga logam itu berbentuk anak sapi yang mengeluarkan suara. Umat Nabi Musa diajak oleh Samiri untuk menyembah patung anak sapi tersebut setiap hari. Usahanya itu berhasil dengan semakin banyaknya orang yang ikut menyembah patung anak sapi tersebut.

Akhirnya, Samiri diusir dari Mesir dan hidup menyendiri, terisolasi dari masyarakat. Tekanan batin dan rasa malu membuat hidupnya menderita sampai ia wafat dalam keadaan kafir.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

SAMK (سَمْك)

Kata *samk* (سَمْك) hanya ditemukan satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. An-Nâzi'ât [79]: 28. Kata itu ada di tengah-tengah beberapa ayat yang menyanggah pengingkaran kaum musyrikin terhadap berita kebangkitan manusia setelah kematiannya. Pengertian kata *samk* (سَمْك) itu sendiri adalah 'tinggi' atau 'langit'. Di sini Allah swt. membandingkan kadar kesulitan di antara proses kebangkitan kembali manusia dengan proses penciptaan alam semesta. Meninggikan langit jauh lebih sulit daripada menciptakan manusia, apalagi membangkitkannya kembali. Rasio manusia sukar menolak kebenaran perbandingan Allah swt. ini. Meskipun demikian, kekafiran mereka tetap mendasari pengingkaran mereka.

Ditinjau dari segi bahasa, kata *samk* (سَمْك) berasal dari *samaka–yasmuku–samkan* (سَمَكَ –

يَسْمُكُ – سَمْكًا) yang artinya 'mendirikan sesuatu amat tinggi' atau 'meninggikan'.

Kebanyakan ahli tafsir menyatakan kata *al-saqf* (السَّقْف), yang berarti 'atap' atau 'langit-langit', sebagai sinonim kata *samk* (سَمْك). Ada pula yang mengartikan kata ini 'volume (besaran) segala sesuatu', atau 'jarak ketinggian rumah mulai dari lantai dasar hingga atap'. Untuk kepentingan interpretasi kata *samk* pada ayat ini, mayoritas mufasir menggunakan pengertian 'tinggi' atau 'langit'. Keragaman arti yang ada selama ini satu dengan yang lain tidak bertentangan.

Teks ayat yang memuat kata ini, yakni, *Rafa'a samkahâ fa sawwâhâ* (رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا = Dia meninggikan bangunannya lalu menyempurnakannya), dan enam ayat lain yang mengiringinya, oleh Husein Ath-Thabathabai dinyatakan secara umum menyiratkan tiga pesan utama. **Pertama**, berisikan diplomasi keilahian untuk mengecam kaum musyrikin yang mengingkari berita kebangkitan kembali manusia setelah kematiannya di dunia. Mereka menganggap kebangkitan manusia itu mustahil terjadi.

Kedua, mengandung bantahan sekaligus sanggahan atas kesangsian kebangkitan manusia setelah kematian (QS. An-Nâzi'ât [79]: 10–11). Dengan nada cemooh Allah swt. menjelaskan, *"A antum asyaddu khalqan amis-samâ'u banâhâ, rafa'a samkahâ fa sawwâhâ"*, (ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ ٱلسَّمَآءُ ۚ بَنَىٰهَا رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّىٰهَا = Apakah kamu yang sulit penciptaannya ataukah langit? Allah telah membinanya, Dia meninggikan bangunannya lalu menyempurnakannya) (QS. An-Nâzi'ât [79]: 27–28).

Dari sisi perbandingan, seolah-olah Allah swt. hendak menandaskan bahwa alam semesta dengan segala isinya, keindahannya, kerapiannya, dan keteraturan hukum-hukumnya merupakan bukti sekaligus tanda kebesaran dan kekuasaan-Nya.

Allah telah meninggikan "atap" alam semesta ini dan semua yang berada di situ. Kemudian Ia menyempurnakan konfigurasinya.

Ketiga, rangkaian ayat-ayat tersebut, setelah mencoba menggoyahkan kelompok musyrikin, berusaha pula mengukuhkan argumen keniscayaan adanya kebangkitan. Rasionalisasi Ath-Thabathabai menegaskan bahwa keteraturan semesta dengan hukum-hukumnya merupakan cerminan sifat rububiyah Allah swt. Dia memiliki kewenangan mengatur, memelihara, dan menata seluruh ciptaan-Nya, termasuk manusia. Berlandaskan sifat ini, Allah swt. menurunkan para nabi dengan segala risalah kenabiannya (*taklîf*) yang berisikan tuntunan sekaligus tuntutan dan janji sekaligus ancaman.

Hikmah terdalam hasil penelaahan kata *samk* ini adalah terungkapnya metodologi menyampaikan pesan dan ajaran betapa *samk*, 'langit', menjadi argumen yang tepat bagi kesangsian akan kebangkitan. ❖ *M. Suparta* ❖

SAMM (سَمّ)

Kata *samm* (سَمّ) yang terdiri dari huruf *sîn* (س), *mîm* (م), dan *mîm* (م) ini memiliki arti 'lubang jarum' dan 'racun yang bisa mematikan'. Dari akar kata ini, kemudian terbentuk kata kerja *samma* (سَمَّ) – *yasummu* (يَسُمُّ) yang berarti 'meracuni'. Karena sifat zat ini mematikan maka dari lafal tersebut kemudian terbentuk lafal *as-sâmmah* (السَّامَّة) yang berarti 'maut atau kematian'; tetapi lafal ini jarang dipakai. Yang sering digunakan untuk arti kematian adalah *as-sâm* (السَّام), seperti pernyataan Aisyah ra. kepada seorang Yahudi: *"'Alaikumus sâmu wad dâm"* (عَلَيْكُمُ السَّامُ وَالدَّامُ = Kematian dan celaka bagi kalian). Makna lain dari *samma yasummu samman* (سَمَّ – يَسُمُّ – سَمًّا) adalah 'memperbaiki' atau 'mendamaikan', misalnya *"sammar rajulu syai'an"* (سَمَّ الرَّجُلُ شَيْئًا = seseorang memperbaiki sesuatu).

Ibnu Manzhur menyebutkan tiga bunyi yang berbeda dari akar di atas, yaitu *summ* (سُمّ), *samm* (سَمّ), dan *simm* (سِمّ). Semuanya berarti 'zat yang mematikan'. Namun, ia menambahkan makna lain untuk *samm* dan *summ*, yaitu 'lubang kecil' seperti lubang jarum; dan keduanya dijamakkan menjadi *sumûm* (سُمُوْم). Menurut Yunus, penduduk Aliah membaca *summ*, sedangkan Bani Tamim membacanya dengan *samm*, dan

menurut Ibnu Haitsam, kedua bacaan tersebut sama artinya, yaitu 'lubang jarum', misalnya *"sumûmul insân* (سُمُوْمُ الْإِنْسَانِ), artinya 'semua lubang yang ada dalam tubuh manusia', seperti lubang telinga, hidung, dan mulut.; adapun lubang pori-pori pada kulit manusia disebut *masâm* (مَسَام) sebab pori-pori juga merupakan lubang halus tempat keluarnya keringat.

Di dalam Al-Quran, hanya satu ayat yang menggunakan lafal *samm* yang berarti 'lubang jarum', yaitu pada QS. Al-A'râf [7]: 40. Menurut Mujahid dan Said bin Jubair yang dikutip dari pendapat Ibnu Abbas ra., yang dimaksud dengan *"tidak dibukanya pintu langit"* ialah, bahwa perbuatan-perbuatan baik dan doa-doa mereka tidak diterima oleh Allah. Adh-Dhahhak, As-Suddi dan lainnya berpendapat, bahwa pintu-pintu langit tidak dibukakan bagi ruh-ruh mereka.

Ayat tersebut berbicara tentang ketidak-mungkinan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Allah dan menyombongkan diri untuk masuk surga, seperti tidak mungkinnya seekor unta masuk ke dalam lubang jarum.

Pecahan *samm* yang terdapat di dalam Al-Quran adalah *samûm* yang terdapat pada tiga ayat. Salah satunya di dalam bentuk *nakirah*, yaitu pada surah Al-Wâqi'ah [56]: 42, *"fi samûmin wa Hamîm"* (فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ = Dalam [siksaan] angin yang amat panas dan air panas yang mendidih). Secara garis besar, QS. Al-Wâqi'ah [56] berbicara tentang tiga golongan manusia, yakni golongan kanan, golongan kiri, dan golongan yang paling dahulu beriman. Kemudian ayat 42 dari surah tersebut berbicara tentang siksa yang akan dialami oleh golongan kiri karena mereka durhaka kepada Allah. Mereka di dunia hidup serba kecukupan, bahkan sangat mewah. Akan tetapi, mereka terus-menerus melakukan dosa-dosa besar (ayat 45–46), dan tidak mensyukuri nikmat Allah yang melimpah-ruah tersebut. Oleh karena itu, mereka layak mendapat siksaan.

Dua ayat lainnya dalam bentuk *ma'rifah* (tertentu), yaitu pada QS. Al-Hijr [15]: 27 dan QS. Ath-Thûr [52]: 27. Pada QS. Al-Hijr [15]: 27 menjelaskan tentang asal-usul kejadian jin, yang menurut Ibnu Abbas, diciptakan dari kobaran api dan dikatakan dari api yang paling baik (inti api). Menurut Amr bin Dinar, dari api matahari. Adapun pada QS. Ath-Thûr [52]: 2, kata *samûm* berkaitan dengan keadaan orang-orang yang bertakwa dan beriman ketika mereka dimasuk-kan ke surga nanti. Walaupun sebenarnya mereka di dunia sempat merasa was-was akan mendapatkan azab Allah, tetapi setelah masuk surga mereka merasa, bahwa Allah benar-benar memenuhi janji-Nya dengan menjaga mereka dari siksa api neraka.

Dalam tiga ayat di atas, hanya lafal *samûm* yang terdapat di dalam QS. Al-Wâqi'ah saja yang berarti 'angin yang sangat panas'. Walaupun demikian, penggunaan lafal tersebut di dalam Al-Qur'an, semuanya berkaitan dengan sesuatu yang sangat panas, yaitu di dalam QS. Al-Hijr yang diartikan 'kobaran api' dan di dalam QS. Ath-Thûr diartikan 'neraka'. ❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

SANÂBIL (سَنَابِل)

Kata *sanâbil* (سَنَابِل) adalah bentuk *plural* (*jam'ut-taksîr)* dari kata *sunbulah* (سُنْبُلَة = sebulir). Kata ini terbentuk dari kata *sanbala* (سَنْبَلَ = melorot), misalnya dikatakan *sanbalaz-zar'u* (سَنْبَلَ الزَّرْعُ = [membentuk] tangkai, keluar mayangnya); *sanbala tsaubahû* (سَنْبَلَ ثَوْبَه = melabuhkan, menyeret pakaiannya). Lafal *mashdar* (سُنْبُلَة) dapat di-artikan: (1) salah satu nama dari jenis tumbuh-tumbuhan yang berbau harum. Tumbuhan tersebut mengeluarkan aroma yang harum sehingga wanginya merebak ke mana-mana; (2) *burjun fis-samâ'* (بُرْجٌ فِي السَّمَاءِ = sebuah gugusan bintang di langit [virgo]). Bintang ini adalah salah satu nama gugus keenam di rasi bintang mayang. Akan tetapi, pada umumnya kata ini digunakan pada sesuatu yang keluar dari mayang tumbuh-tumbuhan, yakni bulir).

Di dalam Al-Qur'an kata *sunbulah* (سُنْبُلَة), baik berbentuk mufrad maupun jamak di-temukan sebanyak lima kali, dua kali berbentuk mufrad (QS. Al-Baqarah [2]: 261 dan QS. Yûsuf [12]: 47) dan tiga kali berbentuk jamak (QS. Al-

Baqarah [2]: 261 serta QS. Yûsuf [12]: 43 dan 46). Firman Allah QS. Al-Baqarah [2]: 261 mengatakan:

مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ ...

(Matsalul-ladzina yunfiqûna amwâlahum fi sabîlillâhi kamatsali habbatin anbatat sab'a sanâbila fi kulli sunbulatin mi'ata habbah).

"Perumpamaan (nafkah yang dikeluarkan oleh) orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah adalah serupa dengan sebutir benih yang menumbuhkan tujuh bulir, pada tiap-tiap bulir: seratus biji."

Ayat tersebut menyangkut cara-cara penggunaan harta dan hukum-hukumnya. Menurut Ibnu Katsir ayat ini memberikan perumpamaan terhadap orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah, yakni akan dikembangbiakkan harta yang dinafkahkannya itu sampai tujuh ratus kali lipat. Ayat ini dikuatkan oleh hadits dari Harim bin Wail,Nabi bersabda: (مَنْ أَنْفَقَ نَفَقَةً فِى سَبِيْلِ اللهِ تُضَاعَفُ بِسَبْعمائَةِ ضِعْفٍ = *barang siapa menafkahkan suatu nafkah di jalan Allah akan dilipatgandakan [pahalanya] tujuh ratus lipat).*

Ath-Thabarsi menambahkan bahwa pelipatgandaan itu tidak hanya dalam persoalan harta benda, tetapi semua aspek pemberian (non materi), sedangkan menurut Abu Ali Al-Jubbai, pemberian yang dimaksudkan khusus ketika jihad, dan waktu selainnya cukup sepuluh balasan saja.

Kata *sunbul* (سُنْبُل) pada QS. Yûsuf [12]: 43, 46, dan 47 membicarakan takwil Yusuf tentang mimpi raja. Raja bermimpi melihat tujuh ekor sapi betina yang gemuk-gemuk dimakan oleh tujuh ekor sapi betina yang kurus-kurus dan tujuh bulir yang hijau dan tujuh bulir lainnya yang kering. Mimpi tersebut ditakwilkan Yusuf, dia berkata: "supaya kamu bertanam tujuh tahun (lamanya) sebagaimana biasa; maka, apa yang kamu tuai hendaklah kamu biarkan dibulirnya kecuali sedikit untuk kamu makan." Kata *sunbul* (سُنْبُل) di sini menyatakan batas kebolehan yang dapat diambil. Ath-Thabarsi memaksudkan janganlah menuai atau memetiknya kecuali sedikit sebagaimana diperkirakan cukup untuk dimakan, sedangkan Ayat 43 surah ini سَبْعَ سُنْبُلَٰتٍ خُضْرٍ ... (tujuh bulir [gandum] yang hijau...). Tujuh bulir tersebut adalah suatu pesan yang dilihat Nabi Yusuf di dalam mimpinya.

❖ *Abustani Ilyas* ❖

SAQAR (سَقَر)

Kata *saqar* ini biasa diartikan sebagai nama bagi salah satu neraka, yaitu neraka *Saqar*. Kata ini ditemui empat kali di dalam Al-Qur'an, tiga di antaranya di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 26, 27, dan 42, dan sekali di dalam QS. Al-Qamar [54]: 48.

Dari segi bahasa, kata *saqar* berasal dari kata kerja *saqara* (سَقَرَ), yang pada mulanya, menurut Ibnu Faris, digunakan untuk mengungkapkan sesuatu yang menyengat, atau memberi tanda pada binatang dengan cara membakar kulitnya dengan besi panas, dan mengubah warna sesuatu yang terbakar. Sejalan dengan perkembangan peradaban umat manusia, arti *saqar* berkembang menjadi beraneka ragam seperti yang ditemui di dalam kamus-kamus Bahasa Arab. Misalnya, terik matahari dinamakan *saqar* karena terik matahari dapat menyengat tubuh sehingga warnanya berubah. Besi panas yang digunakan untuk menandai binatang, dinamakan *sâqûr* (سَاقُوْر). Orang kafir yang memusuhi umat Islam, disebut *saqqâr* (سَقَّار) karena hati mereka panas (sakit). Api neraka dinamai *saqar* karena panasnya dan menghanguskan semua yang masuk ke dalamnya.

Keempat kata *saqar* yang terdapat di dalam Al-Qur'an disebutkan di dalam konteks siksaan di akhirat. Karena itu, kata tersebut diartikan sebagai salah satu nama tempat penyiksaan di hari akhirat, atau nama bagi salah satu tingkat tempat penyiksaan tersebut. Menurut Al-Qurthubi, *Saqar* adalah tingkat keenam dari tujuh tingkat neraka.

Agaknya ketika menjelaskan siksaan di hari akhirat dengan kata *saqar*, Al-Qur'an bermaksud menggambarkan keadaan neraka yang abstrak itu dengan sesuatu yang kongkret dan dapat

ditangkap oleh masyarakat luas, khususnya oleh masyarakat Arab yang hidup di tengah-tengah padang pasir dan sering kali merasakan sengatan panas matahari. Namun, tentunya siksaan neraka tidak dapat disamakan dengan siksaan sengatan terik matahari. Siksaan neraka *saqar* tidak dapat digambarkan oleh pemikiran manusia. Inilah sebabnya mengapa Al-Qur'an mempertanyakan kondisi *Saqar* itu dengan ungkapan *Wa mâ adrâka mâ saqar* (وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا سَقَرُ = Tahukah kamu apa *Saqar* itu).

Ungkapan *Mâ adrâka* (مَآ أَدْرَىٰكَ) selalu digunakan untuk menggambarkan sesuatu yang hebat dan tidak dapat dijangkau oleh akal manusia. Ungkapan itu pulalah yang menggambarkan pedih dan sakitnya sengatan panas neraka *Saqar*. Sengatan panas api yang dirasakan di dunia sama sekali belum menggambarkan hakikat sengatan api *Saqar*. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

SARÂBÎL (سَرَابِيل)

Sarâbîl (سَرَابِيْل) merupakan kata benda dalam bentuk jamak dari kata benda tunggal *sirbâl* (سِرْبَال). Kata ini diambil dari kata *fi'l Rubâ'î* (فعل الرباعى = kerja yang terdiri dari empat huruf) *sarbala* (سَرْبَلَ) *yusarbilu* (يُسَرْبِلُ) atau *fi'l Rubâ'î* tambahan satu huruf *ta*, *tasarbala* (تَسَرْبَلَ) *yatasarbalu* (يَتَسَرْبَلُ) yang berarti *albasahus-sirbâl* (أَلْبَسَهُ السِّرْبَالَ = memakai baju).

Di dalam Al-Qur'an, ada tiga kata *sarâbîl* yang terdapat dalam dua ayat. Yaitu QS. An-Nahl [16]: 81 yang berbunyi:

وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ وَسَرَٰبِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ ۚ كَذَٰلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ

(... wa ja'ala lakum sarâbîla taqîkumul-harra wa sarâbîla taqîkum ba'sakum kadzâlika yutimmu ni'matahû 'alaikum la'allakum tuslimûn).

"... dan Dia jadikan bagimu pakaian yang memeliharamu dari panas dan pakaian (baju besi) yang memelihara kamu dalam peperangan. Demikianlah Allah menyempurnakan nikmat-Nya atasmu agar kamu berserah diri (kepada-Nya),"

dan QS. Ibrâhîm [14]: 50: *sarâbîluhum min qathirân wa taghsyâ wujûhahumun-nâr* (سَرَابِيلُهُم مِّن قَطِرَانٍ وَتَغْشَىٰ وُجُوهَهُمُ ٱلنَّارُ = pakaian mereka adalah dari pelangkin dan muka mereka ditutup oleh api neraka).

Dari sudut bahasa, menurut Ibnu Faris, *sirbâl* memunyai arti *al-qamîsh* (القميص = baju), sedangkan dari sudut terminologi, menurut pakar bahasa seperti Muhammad Ismail Ibrahim, Ibnu Manzhur, dan Al-Ashfahani, *sirbâl* adalah *al-qamîsh min ayyi jinsin kâna au kullu mâ lubisa minats-tsiyâbi wad-durû'* (القَمِيصُ مِنْ أَيِّ جِنْسٍ كَانَ أَوْ كُلُّ مَا لُبِسَ مِنَ الثِّيَابِ وَالدُّرُوعِ = baju/busana yang terbuat dari jenis apa pun, atau setiap sesuatu yang dipakai di badan, baik berupa pakaian maupun baju besi).

Dasar dan dalil dari pendapat di atas, dibenarkan menurut Az-Zajjaj bahwa Allah menjadikan *sarâbîl* ini atas dua bentuk pengertian. **Pertama**, ia sebagai pemeliharaan diri dari kepanasan dan dari kedinginan. Dan **kedua**, ia sebagai alat penjaga dan pembela diri pada pertempuran dan perperangan. Dengan demikian, kata *sârabîl* dapat digunakan kepada dua bentuk tersebut.

Di samping itu, menurut Ibnu Manzhur, kata *sirbâl* dapat digunakan sebagai kinayah (gelar/kiasan) dari *khilâfah* (kepemimpinan), sesuai dengan hadits riwayat Usman ra. yang berkata: *Lâ akhla'u sirbâlan sarbalânîhillâhu ta'âlâ* (لاَ أَخْلَعُ سِرْبَالاً سَرْبَلَنِيهِ اللهُ تَعَالَى = Saya tidak akan menanggalkan baju *(khilafah)* yang telah dipasangkan Allah pada diri saya).

Di dalam QS. An-Nahl [16]: 81, *sirbâl* yang merupakan salah satu nikmat dari Allah, disebut sebagai dapat memelihara diri dari kepanasan (سَرَٰبِيلَ تَقِيكُمُ ٱلْحَرَّ). Ada tiga jawaban atas masalah ini yang dikemukakan oleh Ar-Razi. **Pertama**, sependapat dengan 'Atha Al-Khurasani, ini disebabkan karena objek yang dibicarakan ayat itu adalah orang Arab yang negerinya tandus dan panas. Kebutuhan mereka terhadap sesuatu yang bisa mengatasi dan menjaga diri mereka dari kepanasan lebih besar dan tampak dari kebutuhan mereka dalam mengatasi kedinginan. Dan **kedua**, sebagaimana pandangan Al-Mubarrad, ia melihat bahwa

Sarî'

bila menyebutkan suatu kata maka akan terbayang dengan sendirinya lawan kata dari kata yang disebutkan tadi, seperti bila disebutkan panas maka akan terbayang lawannya dingin, sedangkan **ketiga**, seperti pendapat Az-Zajjaj, bahwa suatu yang bisa mengatasi panas, sangat mungkin pula bisa mengatasi dingin.

Adapun dalam menafsirkan redaksi ayat: *wa sarâbîla taqîkum ba'sakum* (وَسَرَابِيلَ تَقِيكُم بَأْسَكُمْ = dan pakaian [baju besi] yang memelihara kamu dalam peperangan), Al-Qurthubî, seperti para ulama lainnya, melihat bahwa ayat ini merupakan dalil dan alasan kuat bagi hamba-hamba Allah atas pilihan mereka terhadap berbagai jihad (peperangan) agar mereka mencari perlindungan dengan memakai baju besi dalam memerangi musuh-musuh. Baju besi ini telah dipakai Nabi Muhammad sebagai penghindar dan pemeliharaan diri dari kecelakaan dan cedera, kendati beliau tidak berjuang semaksimal mungkin dan tidak takut mati sebagai syahid. Dengan demikian, kata *sarâbîl* dapat disimpulkan dengan "pakaian yang dapat memberi perlindungan diri atau ia sebagai hukuman dan siksaan pada si pemakainya". ❖ *Ris'an Rusli* ❖

SARÎ' (سَرِيْع)

Kata *sarî'* berasal dari kata *sur'*(سُرْع) artinya 'cepat' lawan katanya ialah *buth'* (بُطْء = pelan-pelan). Lafal *as-Sar'u* bisa juga berarti pohon anggur yang segar, sedangkan *as-sur'atu* (السُّرْعَة) artinya ialah kecepatan. Akar katanya adalah *sin, ra,* dan *'ain* (س – ر – ع).

Dari ketiga huruf itu pula terbentuk lafal-lafal yang lain, yaitu: l) *sirâ'* (سِرَاع) jamak dari lafal *sarî'ah* (سَرِيْعَة) sebagai lafal *mu`annats* dari kata-kata *sarî'* (سَرِيْع) artinya ialah yang cepat.. Kemudian jika dibentuk menjadi: *sur'ân* (سُرْعَان) menjadi *isim fi'il amr* artinya 'cepat-cepatlah kamu'.

Kata-kata pecahan atau bentukan dari lafal tersebut di atas terdapat tidak kurang dari 23 buah kata yang terdapat pada beberapa surah atau ayat-ayat berikut:

Sirâ'an (سِرَاعًا) disebut di dalam Al-Qur'an pada dua tempat, yaitu di dalam QS. Qâf [50]: 44 dan QS. Al-Ma'ârij [70]: 43. Kata *sirâ'an* di dalam dua ayat itu mengandung makna bahwa kelak di Hari Kiamat Allah dengan sangat mudah membangkitkan mayat-mayat dari alam kubur, dalam waktu yang sangat cepat, sekejap mata bahkan lebih cepat lagi (QS. An-Nahl [16]: 77), sebab Allah dalam membangkitkan seluruh umat manusia itu hanya seperti membangkitkan satu jiwa saja (QS. Luqman [31]: 28).

Kata *sarî'* (سَرِيْع) di dalam Al-Qur'an terdapat tidak kurang dari 10 buah, tersebar di dalam berbagai macam surah atau ayat, yang isinya ialah bahwa Allah swt. sangat cepat di dalam menghitung amal baik dan perbuatan yang tidak baik beserta dengan bakal balasannya masing-masing. Makna yang demikian disebut di dalam surah dan ayat di bawah ini:

(l) Kata-kata *sarî'* di dalam Al-Qur'an QS. Al-Baqarah [2]: 202 mengandung makna bahwa ayat itu sangat terkait dengan ayat sebelumnya yaitu ayat 200-201, bahwa di antara orang-orang yang naik haji itu ada macam-macam selera dan kesenangan mereka, yaitu:

a. Sebagian jamaah ada yang berdoa hanya memohon kesenangan dunia saja, sehingga kelak di akhirat mereka tidak akan mendapat bagian apa-apa. Menurut catatan Suyuthi di dalam tafsir *Ad-Durrul Mantsûr,* di sana terdapat riwayat Ibnu Abi Hatim, Thabrani, atau Ibnu Jarir bahwa orang-orang Arab Jahiliyah banyak yang berdoa pada waktu itu memohon hujan, kemenangan di dalam perang, atau bahkan ada yang memohon dianugerahi unta atau kambing.
b. Ada sebagian jamaah haji yang berdoa memohon kesejahteraan di dunia maupun kebahagiaan di akhirat. Menurut catatan hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, maka doa yang paling banyak dibaca oleh Rasulullah saw. ialah doa sebagai yang tercantum di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 201 ini, yaitu mohon kesejahteraan di dunia dan kebahagiaan di akhirat.

Untuk semua inilah maka Allah akan

Sarî'

memberi bagian kepada masing-masing mereka sesuai dengan apa yang diinginkan. Dan Allah itu sangat cepat menghitung.

Kata *sarî'* di dalam Al-Qur'an QS. Al-An'âm [6]: 165 mengandung makna bahwa Allah mengangkat manusia untuk menjadi khalifah Allah di bumi. Kepada masing-masing mereka Allah telah memberi kelebihan kepada yang satu di atas yang lain. Kelebihan itu bisa berupa kejadiannya, kekayaan materi, kekuasaan politik, kekuatan jasmani, kecakapan suatu kemampuan, keahlian di dalam disiplin ilmu tertentu, keterampilan membuat karya-karya khusus. Semua kelebihan-kelebihan tersebut merupakan batu ujian atas pemiliknya, siapakah di antara mereka itu yang lebih baik amalnya di sisi Allah.

Tafsîr Al-Manâr mengaitkan QS. Al-An'âm [6]: 165 di atas dengan serangkaian ayat yang menguatkan adanya ujian Allah atas mereka itu, yaitu antara lain di dalam QS. Al-A'râf [7]: 168 dan QS. Al-Anbiyâ' [21]: 35. Dalam serangkaian masalah tersebut, kepada mereka yang kufur dan mengingkari nikmat yang diberikan oleh Allah kepada mereka, maka Allah itu sangat cepat menyiapkan hukuman-Nya.

Kata *sarî'* di dalam Al-Qur'an QS. Ar-Ra'du [13]: 41 mengandung makna bahwa keputusan Allah tidak dapat ditolak dan Allah cepat sekali perhitungan-Nya. Sementara itu, kata *sarî'* di dalam QS. Al-Mu'min [40]: 17 mengandung makna terkait dengan serangkaian ayat sebelumnya bahwa Allah itu Yang Mahatinggi derajat-Nya, yang memunyai Arsy, yang menunjuk siapa saja dari hamba-Nya untuk menyampaikan peringatan tentang Hari Pertemuan; hari di mana para manusia keluar dari kubur dan tiada suatu pun dari keadaan mereka yang tersembunyi dari-Nya. Oleh karena itu, tiap amal dan perbuatan akan diberi balasan yang tepat dan Allah sangat cepat menghitungnya. Sungguh Allah tidak bersifat zalim kepada hamba-Nya dan tidak akan timbul kelambatan dalam perhitungan amal ini sebab tidak mungkin Allah terganggu oleh kesibukan ini, sehingga seluruh amal manusia akan dihitung dalam sekejap saja.

(2) Kata-kata *sarî'* di dalam Al-Qur'an QS. Âli 'Imrân [3]: 19 bahwa agama yang benar di sisi Allah hanyalah agama Islam saja, dan di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 85 Allah menyatakan bahwa siapa saja yang memeluk agama selain Islam maka akan ditolak oleh Allah dan kelak di Hari Kiamat akan menjadi orang yang merugi. Berhubungan dengan itu barang siapa yang kufur kepada ayat-ayat Allah, maka Allah sangat cepat menghitung bagaimana balasan atau pahala amalnya.

Kata *sarî'* di dalam Al-Qur'an QS. Ibrâhîm [14]: 51 mengandung makna bahwa orang-orang yang berdosa akan diikat dengan rantai, pakaiannya dilumuri aspal, mukanya disemprot dengan nyala api dan Allah menepati balasan amal atau usaha, sungguh Allah sangat cepat perhitungan-Nya. Adapun kata *sarî'* di dalam Al-Qur'an QS. An-Nûr [24]: 39 mengandung makna bahwa perbuatan orang-orang kafir yang, oleh sebagian orang, disangka sangat indah itu, sebenarnya tidak nyata. Hanya fatamorgana. Dari jauh, tampak seperti air yang melimpah, namun, setelah didekati, ternyata tidak ada setetes air pun yang ditemukan. Sebaliknya, malah didapati ketetapan Allah di sisinya, lalu Allah memberikan kepadanya perhitungan amal-amal dengan cukup dan Allah sangat cepat perhitungan-Nya.

Kata *sarî'* di dalam Al-Qur'an QS. Al-A'râf [7]: 167 mengandung makna bahwa orang-orang Yahudi sepeninggal Nabi Musa as. banyak yang kufur dan Allah telah menurunkan azab atas mereka. Kemudian pada jaman kebangkitan Nabi Muhammad saw., banyak kaum Bani Israil atau umat Yahudi tersebut yang hidup bertebaran di jazirah Arab. Selanjutnya, waktu Rasulullah saw. menyiarkan agama Islam, kebanyakan dari mereka menentang keras beliau dengan membantu kaum musyrikin. Di dalam QS. Al-Isrâ' (17): 4-8, Allah menjelaskan jika kaum Bani Israil atau Yahudi ini kembali kufur dan menentang Allah dan Rasulullah maka Allah akan menghukum mereka berulang-ulang

Sâriq

dengan azab-Nya. Hukuman ini berlaku sampai Hari Kiamat dan Allah itu sangat cepat perhitungan-Nya.

(3) Kata *sarî'* di dalam Al-Qur'an QS. Âli 'Imrân [3]: 199 mengandung makna bahwa sebagian kaum Ahli Kitab ada yang dengan tulus hati beriman dan takut kepada Allah. Dalam hal ini Allah sangat cepat perhitungan-Nya.

Dari uraian di atas dapat dicatat bahwa di dalam ayat-ayat QS. Al-A'râf [7]: 167 dan QS. Al-An'âm [6]: 165, lafal *sarî'* itu dikaitkan dengan *al-'iqâb* (العِقَاب = Yang sangat cepat menghukum). Ayat-ayat selebihnya terkait dengan kata-kata *al-hisâb* (الحِسَاب = sangat cepat memperhitungkan).

Asra'u (أَسْرَعُ) terdapat di dalam Al-Qur'an 2 buah, yaitu: QS. Al-An'âm [6]: 62 dan QS. Yûnus (10]: 21 yang memunyai arti Allah lebih cepat menghitung amal dan pembalasannya atau tipu daya dengan hukumannya.

Nusâri'u (نُسَارِعُ) tertulis di dalam Al-Qur'an di QS. Al-Mu'minûn [23]: 56 yang mengandung makna bahwa orang-orang yang kufur kepada para nabi dan rasul mengira bahwa Allah mempercepat memberi mereka anak-anak dan harta itu sebagai pemberian kehormatan. Hal ini disanggah oleh Allah bahwa yang benar ialah pemberian tersebut merupakan suatu *istidraj* artinya membiarkan mereka memuja hawa nafsu mereka sepuas-puasnya, tetapi bukan penghormatan.

Yusâri'ûna (يُسَارِعُوْنَ) memunyai arti 'berusaha dengan cepat atau berlomba mendahului pesaingnya'. Ada dua sasaran yang menjadi objek apa yang diperebutkan antar mereka yang bersaing itu, yaitu hal yang positif bernilai kebajikan dan yang satu lagi objek yang negatif bersifat kejelekan. Semua itu tercantun di dalam Al-Qur'an sebanyak 7 kali, antara lain yang bersifat positif, yaitu bersaing di dalam kebajikan disebut pada QS. Âli 'Imrân [3]: 176 yang pelakunya ialah orang-orang Ahli Kitab. ❖ *Mukhlas* ❖

SÂRIQ (سَارِق)

Sâriq (سَارِق) adalah bentuk *ism fâ'il* (اِسْمُ الْفَاعِل = kata pelaku) dari *saraqa* (سَرَقَ) yang tersusun dari huruf *sîn – râ' – qâf* (س – ر – ق). Kata kerjanya ialah *saraqa/sariqa – yasriqu – saraqan* (سَرَقَ / سَرِقَ - يَسْرِقُ - سَرَقًا) yang artinya 'mencuri' atau 'mengambil sesuatu yang bukan miliknya dengan sembunyi-sembunyi'. Kata bendanya ialah *sariq* (سَرِق) atau *sariqah* (سَرِقَة) yang berarti 'pencurian'.

Ibnu Arafah mengatakan, lafal *sâriq* (سَارِق) bentuk jamaknya ialah *saraqah* (سَرَقَة), *surrâq* (سُرَّاق), dan *sâriqûn* (سَارِقُوْن), yaitu seseorang yang datang secara sembunyi-sembunyi ke tempat yang terjaga dan mengambil harta milik orang lain. Jika mengambilnya secara terang-terangan maka disebut *mukhtalis* (مُخْتَلِس = penggelap barang, *mustalib* (مُسْتَلِب = perampas, atau *muntahib* (مُنْتَهِب = perampok.

Kata kerja *sariqa – yasraqu – saraq* (سَرِقَ - يَسْرَقُ - سَرَقٌ) berarti 'menjadi samar', 'tertutup', atau 'tersembunyi'; dan bisa berarti *'dha'ufa'* (ضَعُفَ = menjadi lemah/melemah), misalnya *sariqat mafâshiluh* (سَرِقَتْ مَفَاصِلُهُ) artinya sendi-sendinya lemah atau persendiannya menjadi lemah.

Lafal *saraq* (سَرَق) yang merupakan bentuk jamak dari *saraqah* (سَرَقَة) juga berarti 'sutera yang baik kualitasnya', yaitu hanya untuk yang berwarna putih. Menurut Abu Ubaidah, lafal tersebut berasal dari bahasa Persia, yang asalnya adalah *sarah* (سَرَه) yang diserap oleh bahasa Arab sehingga menjadi *saraq*; seperti juga *baraq* (بَرَق) yang artinya awan hitam, berasal dari bahasa Persia, *barah* (بَرَه).

Dari kata kerja *saraqa* (سَرَقَ) muncul bentuk lain seperti *'istaraqa* (اِسْتَرَقَ) yang juga berarti 'mencuri', misalnya dalam kalimat *istaraqas-sam'a* (اِسْتَرَقَ السَّمْعَ = Ia mencuri dengar atau mendengarkan pembicaraan secara diam-diam). Di dalam sebuah hadits dikatakan, *Tastariqul-jinnus-sam'a* (تَسْتَرِقُ الْجِنُّ السَّمْعَ = Jin itu mencuri dengar suatu pembicaraan).

Di dalam Al-Qur'an, lafal *as-sâriq* (السَّارِق) dan *as-sâriqah* (السَّارِقَة) ditemukan di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 38,

وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ

(Was-sâriqu was-sâriqatu faqtha'û aidiyahumâ jazâ'an

Sâriq

bi mâ kasabâ nakâlan minallâhi).
"Laki-laki dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya [sebagai] pembalasan bagi apa yang telah mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah)."

Ayat ini menjelaskan bahwa seorang pencuri, laki-laki atau perempuan, apabila ia mengambil harta orang lain dari tempat yang terjaga dengan sembunyi-sembunyi, maka ia harus dijatuhi hukuman berupa potong tangan.

Hukuman potong tangan baru bisa dijatuhkan kepada seorang pencuri bila nilai barang curian telah mencapai *nishâb* (نِصَاب). Jumhur ulama berpendapat bahwa nishabnya ialah sebesar seperempat dinar. Pendapat ini didasarkan pada hadits shahih yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari Aisyah ra.,

كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ يَقْطَعُ يَدَ السَّارِقِ فِي رُبْعِ دِيْنَارٍ فَصَاعِدًا

(Kâna rasûlul-lâhi shallallâhu 'alaihi wa shallama yaqtha'u yadas-sâriqi fi rub'i dînârin fa shâ'idan).
"Rasulullah saw. memotong tangan pencuri itu bilamana nilai [yang dicuri] seperempat dinar ke atas."

Lafal *saraqa* (سَرَقَ) dengan beberapa perubahan bentuknya digunakan di dalam empat tempat di QS. Yûsuf [12], yang semuanya digunakan Al-Qur'an dalam menceritakan pertemuan Yusuf as. dengan para saudaranya, dan upayanya untuk menahan Benyamin agar tetap tinggal di Mesir. Lafal *sâriq* (سَارِق) di dalam bentuk jamaknya *sâriqûn* (سَارِقُوْن) ditemukan pada QS. Yûsuf [12]: 70,

فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جَعَلَ ٱلسِّقَايَةَ فِى رَحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَـٰرِقُونَ

(Fa lammâ jahhazahum bi jahâzihim ja'alas-siqâyata fi rahli akhîhi tsumma 'adz-dzana mu'adz-dzinun ayyatuhal-'îru innakum la sâriqûn).
"Maka tatkala telah disiapkan untuk mereka bahan makanan mereka, Yusuf memasukkan piala [tempat minum] ke dalam karung saudaranya. Kemudian berterialah seseorang yang menyerukan, "Hai kafilah, sesungguhnya kalian adalah orang-orang yang mencuri."

Di dalam kasus ini, Yusuf dengan sengaja meletakkan piala ke dalam karung saudaranya, Benyamin, tetapi ketika mereka pergi ia menyuruh seseorang mencegahnya dan menuduh mereka mencuri. Bagaimana mungkin tuduhan palsu seperti itu dilakukan oleh seorang nabi Allah, Yusuf?. Muhammad Al-Jauzi mengklarifikasi persoalan tersebut dengan mengedepankan empat jawaban yang merupakan pendapat para ulama tafsir, yaitu:

1. Menurut Az-Zajjaj, mereka telah mencuri Yusuf dari perlindungan ayahnya dan melemparkannya ke dalam sumur.
2. Menurut Ath-Thabari, bahwa orang yang menuduh mereka sebagai pencuri, tidak mengetahui jika Yusuf dengan sengaja meletakkan piala itu di dalam karung salah seorang saudaranya. Oleh karenanya, ia tidak bisa dikatakan berbohong dengan tuduhan itu.

Dan di dalam bentuk *sâriqîn* (سَـٰرِقِين) terdapat pada ayat 73 di dalam surat yang sama,

قَالُوا تَٱللَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُم مَّا جِئْنَا لِنُفْسِدَ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا كُنَّا سَـٰرِقِينَ

(Qâlû tallâhi laqad 'alimtum mâ ji'nâ li nufsida fil ardhi wa mâ kunnâ sâriqîn).
Sudara-sudara Yusuf menjawab, "Demi Allah, sesungguhnya kalian mengetahui bahwa kami datang bukan untuk membuat kerusakan di negeri [ini] dan kami bukanlah para pencuri").

Az-Zajjaj menafsirkan *"wa mâ kunnâ sâriqîn"* bahwa penolakan tuduhan sebagai pencuri itu dilandasi pada kenyataan bahwa mereka telah mengembalikan piala tersebut, maka bagaimana mungkin mereka masih menyandang predikat sebagai "pencuri"?.

Dua lafal lainnya berbentuk kata kerja masa kini dan mendatang (الفِعْلُ الْمُضَارِع), *yasriq* (يَسْرِق) dan masa lampau (الفِعْلُ الْمَاضِي), *saraqa* (سَرَقَ) terdapat di dalam surah yang sama ayat 77, *qâlû 'in yasriq fa qad saraqa akhun lahu min qablu* (إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُۥ مِن قَبْلُ = Mereka berkata: "Jika ia mencuri, maka sesungguhnya telah pernah mencuri pula saudaranya sebelum itu"). Dan lafal *saraqa* juga terdapat di dalam ayat 81

pada surat yang sama,

ٱرْجِعُوٓا۟ إِلَىٰٓ أَبِيكُمْ فَقُولُوا۟ يَٰٓأَبَانَآ إِنَّ ٱبْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَٰفِظِينَ

(Irji'û ilâ 'abîkum fa qûlû yâ abânâ innabnaka saraqa wa ma syahidnâ illâ bi mâ 'alimnâ wa mâ kunnâ lil ghaibi hâfizhîn).

"Kembalilah kepada ayahmu dan katakanlah: "Wahai ayah kami! Sesungguhnya anakmu telah mencuri; dan kami hanya menyaksikan apa yang kami ketahui, dan sekali-kali kami tidak dapat menjaga (mengetahui) barang yang ghaib."

Tuduhan "mencuri" kepada Yusuf yang dilakukan oleh para saudaranya tersebut, dijelaskan oleh para ulama tafsir sebagaimana dikutip oleh Muhammad Al-Jauzi sebagai berikut:

1. Menurut Athâ' dari Ibnu Abbas, bahwa pada saat terjadi musim kelaparan, Yusuf pernah mencuri makanan dari meja makan ayahnya untuk diberikan kepada orang-orang miskin.
2. Menurut Abu Malik dari Ibnu Abbas, bahwa Yusuf pernah mencuri botol tempat celak milik bibinya.
3. Menurut Sa'id ibnu Jubair, Wahab ibnu Munabbih, dan Qatadah, bahwa Yusuf pernah mencuri patung milik kakeknya (ayah ibunya), kemudian dipecah dan dibuangnya ke jalan.
4. Menurut Ibnu Abi Najih dari Mujahid, diceritakan bahwa ketika masih kecil, Yusuf dipelihara oleh bibinya (kakak perempuan ayahnya tertua) yang sangat menyayanginya. Setelah remaja, Ya'qub memintanya kembali dan kakaknya keberatan untuk menyerahkannya. Untuk itu, ia membuat muslihat dengan mengikatkan ikat pinggang (warisan ayahnya yang menjadi pusaka turun-temurun) ke pinggang Yusuf di bawah bajunya ketika ia sedang tidur. Kemudian ia berkata bahwa ikat pinggang warisan ayahnya hilang, maka disuruhnya orang-orang untuk mencarinya. Ternyata benda tersebut ditemukan di bawah baju Yusuf. Alasan "pencurian" inilah yang digunakannya untuk mencegah Yusuf kembali kepada ayahnya sampai ia meninggal dunia.
5. Suatu hari datang seorang pengemis ke rumah Yusuf. Kemudian Yusuf mencuri sesuatu untuk diberikan kepadanya. Menurut Mujahid, yang dicuri adalah sebutir telur; dan menurut Ka'b, seekor kambing; sedang menurut Sufyan ibnu Uyainah, seekor ayam.

Lafal *yasriq* (يَسْرِقْ) juga terdapat pada QS. Al-Mumtahanah [60]: 12,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ

(Yâ ayyuhan-nabiyyu idzâ jâ'akal mu'minâtu yubâyi'naka 'alâ 'an lâ yusyrikna billâhi syai'an wa lâ yasriqna).

"Hai Nabi, apabila datang kepadamu perempuan-perempuan yang beriman untuk mengadakan janji setia, bahwa mereka tidak akan mempersekutukan sesuatu pun dengan Allah; dan tidak akan mencuri."

Menurut Umar Al-Biqa'i, dirangkaikannya larangan berbuat syirik dengan larangan mencuri karena pada keduanya ada penyalah-gunaan hak. Pada yang pertama, hak Allah untuk disembah diberikan kepada sesuatu yang tidak berhak untuk itu; dan pada hal kedua adanya penggunaan hak orang lain, berupa harta benda untuk dijadikan hak sendiri dengan cara yang tidak benar. Larangan kedua ini disampaikan Nabi kepada orang-orang perempuan karena besarnya kemungkinan mereka menggelapkan harta suaminya, dan perbuatan seperti itu termasuk jenis pencurian.

Adapun lafal *istaraqa* (إِسْتَرَقَ) terdapat pada QS. Al-Hijr [15]: 18, *Illâ man-istaraqas-sam'a fa atba'ahû syihâbun mubîn* (إِلَّا مَنِ ٱسْتَرَقَ ٱلسَّمْعَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ مُّبِينٌ = kecuali setan yang mencuri-curi [berita] yang dapat didengar [dari malaikat] lalu dia dikejar oleh semburan api yang terang).

❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

SARMAD (سَرْمَد)

Kata *sarmad* adalah bentuk *zharfuz-zamân* (ظَرْفُ الزَّمَان = kata keterangan waktu). Menurut Ibnu Manzhur, kata *sarmad* berarti 'berkesinambungannya waktu', baik malam maupun siang.

Sarmad di dalam Al-Qur'an terulang hanya 2 kali, masing-masing terdapat pada QS. Al-Qashash [28]: 71 dan 72. Penggunaan kata *sarmad* di dalam Al-Qur'an berkaitan dengan konteks pergantian siang dan malam. Menurut Al-Himsi, kata *sarmad* di dalam bahasa Arab berarti *dâiman abadan muththaridan* (دَائِمًا أَبَدًا مُطَّرِدًا = berlangsung secara terus-menerus dan berkesinambungan). Kedua ayat itu menggambarkan bagaimana sekiranya jika siang atau malam dijadikan Allah berlangsung terus-menerus (*sarmad*). Bukankah jika malam berlangsung secara berkesinambungan hingga datangnya Hari Kiamat akan menyebabkan terhentinya segala kegiatan, terutama untuk mencari rezeki. Demikian pula, jika siang hari berlangsung terus-menerus hingga datangnya Hari Kiamat, akan membosankan setiap makhluk, khususnya umat manusia, karena tidak ada waktu istirahat. Dengan demikian, dengan adanya hukum yang ditetapkan Allah bagi siang untuk mencari rezeki dan malam untuk istirahat secara berganti yang satu dengan lainnya maka kehidupan ini dapat berjalan normal.

Kedua ayat tersebut mengandung bentuk tantangan yang diajukan Allah kepada manusia, baik yang beriman maupun yang kafir, dan sekaligus ajakan untuk menggunakan atau memfungsikan indra penglihatan dan pendengaran dalam mengamati dan mempelajari tanda-tanda kebesaran dan kekuasaan Allah swt. Ketetapan Allah tidak menjadikan siang atau malam terus-menerus sampai Hari Kiamat, tetapi adanya pergantian di antara siang dan malam, merupakan salah satu anugerah Tuhan yang patut disyukuri. Karenanya, kita seyogyanya memuji kebesaran dan keagungan-Nya itu. Mereka yang memenuhi ajakan tersebut digolongkan manusia yang pandai mensyukuri nikmat Allah swt. dan mereka itulah yang akan bahagia di dunia dan di akhirat. ❖ *Zubair Ahmad* ❖

SAWWÂ (سَوَّى)

Kata *sawwâ* (سَوَّى) adalah *fi'l mâdhî* dari bentuk *fa''ala* (فَعَّلَ), *sawwâ – yusawwî – taswiyah* (سَوَّى – يُسَوِّى – تَسْوِيَة), akar katanya terdiri atas tiga huruf, yaitu *sîn – wawu – yâ.* Menurut Ibnu Faris akar kata tersebut menunjuk pada makna *istiqâmah* (إِسْتِقَامَة = kokoh atau teguh) dan makna *i'tidâl baina syai'ain* (إِعْتِدَال بَيْنَ شَيْئَيْنِ = keseimbangan atau kesamaan antara dua sesuatu). Dari makna pertama lahir makna 'menyempurnakan' karena sesuatu yang sudah sempurna berarti ia telah kokoh dan teguh demikian pula 'bagian tengah' sebuah rumah atau yang lainnya disebut *sawâ'* (سَوَاء) karena yang pertengahan itu adalah bagian yang paling kokoh di antara bagian-bagian yang lain. Kemudian, dari makna kedua kata *sawâ'* (سَوَاء) juga dipakai di dalam arti 'sama', demikian juga istilah *lâ siyyamâ* (لَا سِيَّمَا = lebih-lebih) yang secara harfiah menunjukkan arti 'tidak sama' karena hal yang dimaksud itu memiliki keistimewaan dan tidak sama dengan yang lainnya.

Di dalam Al-Qur'an, semua bentuk derivasi akar kata tersebut terulang sebanyak 83 kali. Dan khusus dari wazan *sawwâ* dan kata bentukannya, hanya ditemukan sebanyak 14 kali dengan menggunakan bentuk *fi'l mâdhî, sawwâ* (سَوَّى) sebanyak 11 kali, bentuk *fi'l mudhâri' nusawwî* (نُسَوِّى) 2 kali, dan bentuk *fi'l mudhâri' majhûl, tusawwâ* (تُسَوَّى) 1 kali.

Penggunaan bentuk *fi'l mâdhî, sawwâ,* (سَوَّى) menunjuk pada makna 'menciptakan secara sempurna serta seimbang' dan perbuatan itu dinisbahkan kepada Allah swt. sebagai Tuhan Yang menyempurnakan penciptaan makhluk serta membuatnya seimbang. Adapun konteks penggunaannya ada yang bersifat umum ada juga yang sifatnya khusus, yang sifatnya umum, misalanya disebutkan di dalam firman-Nya, "Sucikanlah nama Tuhanmu Yang paling tinggi. Yang menciptakan dan *menyempurnakan* (penciptaan-Nya)". (QS. Al-A'lâ [87]: 1–2). Ayat itu tidak menunjuk pada penciptaan makhluk tertentu, tetapi sifatnya umum, meliputi semua penciptaan makhluk apa saja, sedangkan yang sifatnya khusus, ada yang berkaitan dengan penciptaan langit, seperti pada QS. Al-Baqarah [2]: 29 dan QS. An-Nâzi'ât [79]: 28 dan ada yang

berkaitan dengan proses penciptaan manusia, seperti yang terdapat pada QS. Al-Hijr [15]: 29, QS. Al-Kahf [18]: 37, dan QS. As-Sajadah [32]: 8-9. Yang berkaitan dengan penciptaan langit, misalnya disebutkan "Dialah Allah, yang menjadikan segala yang ada di bumi untuk kamu dan Dia berkehendak menciptakan langit, lalu *dijadikan-Nya/disempurnakannya* tujuh langit! Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu" (QS. Al-Baqarah [2]: 29). Kalimat *fasawwâhunna sab'a samâwât* (فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ = lalu disempurnakan-Nya tujuh langit) di dalam ayat itu, ada yang menafsirkan kata *fasawwâhunna* dengan "menjadikan permukaan langit itu halus", ada juga yang menafsirkannya dengan "menjadikan ketujuh langit itu sama", dan ada lagi menafsirkan "menjadikan langit itu seimbang" sehingga tidak hancur. Penafsiran-penafsiran tersebut meskipun berbeda; namun, semuanya menunjuk pada kesempurnaan penciptaan langit, sedangkan yang berkaitan dengan proses penciptaan manusia, ada yang disebutkan secara global, ada juga yang lebih rinci. Yang secara global, misalnya hanya disebutkan bahwa Allahlah yang menciptakan manusia dan menyempurnakannya serta membuatnya seimbang, seperti yang terlihat di dalam QS. Al-Infithâr [82]: 6–7, sedangkan yang secara rinci diuraikan tahapan proses kejadian manusia, misalnya di dalam QS. As-Sajadah [32]: 7–9 disebutkan bahwa Tuhan memulai penciptaan manusia (Adam) dari tanah, kemudian menjadikan keturunannya dari air yang hina (air mani), kemudian menyempurnakannya serta meniupkan roh ciptaannya ke dalam tubuhnya dan tampaknya kesempurnaan yang dimaksud adalah kesempurnaan fisik manusia.

Kemudian penggunaan bentuk *fi'l mudhâri'*, *nusawwî* (نُسَوِّى) yang ditemukan pada dua tempat, ada yang dinisbahkan kepada Allah, yaitu di dalam QS. Al-Qiyâmah [75]: 4. Kata *nusawwi* (نُسَوِّىَ) di situ menunjukkan arti 'menyempurnakan kembali'. Ayat itu menyatakan bahwa Allah mampu menghidupkan/membangkitkan kembali manusia di hari akhirat dengan ditegaskan bahwa Allah; bahkan, mampu penyempurnakan kembali *banânah*-nya (ujung-ujung jarinya). Ada juga penggunaan kata *nusawwî* (نُسَوِّى) yang dinisbahkan kepada orang-orang musyrik, yaitu di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 98 dan kata *nusawwî* (نُسَوِّى) di situ menunjuk pada makna 'menyekutukan' atau 'menyamakan dengan yang lainnya'. Ayat itu berkaitan dengan perihal orang-orang musyrik di hari akhirat nanti yang betul-betul mengakui kesesatannya karena menyekutukan Tuhan atau menyamakan-Nya dengan makhluk-makhluk-Nya.

Selanjutnya penggunaan *fi'l mudhâri' majhûl*, *tusawwâ* (تُسَوَّى) yang ditemukan pada satu tempat, yaitu pada QS. An-Nisâ' [4]: 42 berkaitan dengan perihal orang-orang kafir atau orang-orang yang berseberangan dengan Rasul, di hari kemudian. Setelah mulut mereka dikunci dan anggota badannya yang bicara serta menjadi saksi atas semua yang pernah mereka lakukan sehingga tidak bisa lagi disembunyikan maka timbullah angan-angan mereka *laû tusawwâ bihimul-ardhu* (لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ ٱلْأَرْضُ = sekiranya mereka dijadikan saja tanah) sehingga tidak lagi dihukum. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

SAYYID (سَيِّد)

Kata *sayyid* berasal dari akar kata *sin, waw,* dan *dal* dengan derivasinya *sâda – yasûdu – siyâdah – sayyid* (سَادَ – يَسُوْدُ – سِيَادَة – سَيِّد). Menurut Ibnu Manzhur, selain *siyâdah, mashdar*-nya bisa *sûd, sudud, su'dud,* dan *saidûdah* (سُوْد – سُدُد – سُؤْدُد – سَيْدُودَة و), yang berarti 'mulia (*syaraf*)' atau 'terkenal (*ma'rûf*)'.

Menurut Jubran Mas'ud, kata *sâda* (سَادَ) berarti 'menjadi mulia/terhormat', dan bisa juga berarti 'mendahului', bila dikatakan *sâdahu* (سَادَهُ = ia mendahuluinya).

Selanjutnya, Ibnu Manzhur menyebutkan beberapa makna *sayyid*, yaitu *rabb* (رَبّ = tuhan atau tuan), *mâlik* (مَالِك = pemilik), *syarîf, fadhîl, karîm* (شَرِيْفٌ ، فَضِيْلٌ ، كَرِيْمٌ = orang yang mulia), *halîm* (حَلِيْم = orang yang lembut hati), *muhtamil adzâ qaumih* (مُحْتَمِلُ أَذَى قَوْمِهِ = orang yang menanggung derita kaumnya atau menampung gangguan mereka),

zauj (زَوْج = suami), *ra'îs* (رَئِيْس = pemimpin), dan *muqaddim* (مُقَدِّم = pemuka). Untuk mendukung makna-makna itu, ia mengutip beberapa hadits Rasulullah dan riwayat sahabat, antara lain, Rasulullah saw. bersabda dalam ungkapan seperti ini (aw kamâ qâl):

لاَ تَقُوْلُوا لِلْمُنافِقِ سَيِّدًا فَهُوَ إِنْ كَانَ سَيِّدَكُمْ وَ هُوَ مُنَافِقٌ فَحَالُكُمْ دُونَ حَالِهِ وَ اللهِ لاَ يَرْضَاكُم ذلِكَ

(Lâ taqûlû lil-munâfiqi sayyidan fa huwa in kâna sayyidakum wa huwa munâfiqun fa hâlukum dûna hâlihî, wallâhu lâ yardhâkum dzâlika).
"Janganlah kalian panggil orang munafik itu pemimpin/tuan. Bila ia pemimpin/tuan kalian padahal ia munafik maka kalian tidak berbeda halnya dengannya, sedangkan Allah tidak menyukai hal itu."

Diriwayatkan oleh Al-Mutarrif dari ayahnya, ia berkata,

جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِي صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَ سَلَّمَ فَقَالَ : أَنْتَ سَيِّدُ قُرَيْشٍ ؟ فَقَالَ النَّبِي صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَ سَلَّمَ : السَّيِّدُ اللهُ فَقَالَ : أَنتَ أَفْضَلُهَا قَولاً وَ أَعْظَمُهَا فِيهَا طَوْلاً فَقَالَ النَّبِي صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَ سَلَّمَ : لِيَقُلْ أَحَدُكُم بِقَوْلِهِ وَ لاَ يَسْتَجْرِئَنَّكُم

(Jâ'a rajulun ilan-nabî shallal-lâhu 'alaihi wa sallam, fa qâla: Anta sayyid Quraysy? Fa qâlan-nabî shallal-lâhu 'alaihi wa sallam: As-sayyid Allah, fa qâla: Anta afdhaluhâ qaulan wa a'zhamuhâ fihâ thaulan, fa qâlan-nabî shallal-lâhu 'alaihi wa sallam: Li-yaqul ahadukum bi qaulihî wa lâ yastajri'annakum).
"Datang seseorang kepada Nabi saw. dan bertanya, "Apakah Anda sayyid *bangsa Quraysy? Nabi saw. menjawab, "Allah adalah* sayyid*". Kemudian, orang itu berkata, "Anda adalah orang yang paling mulia di dalam ucapan dan paling dermawan di antara mereka." Nabi* saw. *bersabda, "Hendaklah seseorang di antara kalian berkata dengan ucapannya sendiri dan tidak mendorong kalian untuk memberanikan diri."*

Al-Ashfahani menjelaskan bahwa seseorang yang mulia serta sempurna agama, akhlak, dan akalnya juga disebut *sayyid*, seperti firman Allah di dalam QS. Ali 'Imrân [3]: 39,

أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًۢا بِكَلِمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ

(Annallâha yubasysyiruka bi Yahyâ mushaddiqan bi kalimatin minallâhi wa sayyidan wa hashûran wa nabiyyan minash-shâlihîn).
"Sesungguhnya Allah menggembirakan kamu dengan kelahiran (seorang putramu) Yahya, yang membenarkan kalimat (yang datangnya) dari Allah, menjadi ikutan, menahan diri (dari hawa nafsu), dan seorang Nabi dari keturunan orang-orang shalih."

Ismail Al-Barsawi menafsirkan makna "menjadi ikutan" dengan mengatakan bahwa Yahya kelak diangkat sebagai pemimpin (*sayyid*) yang akan memimpin kaumnya karena ia memiliki kemuliaan yang lebih dibanding mereka; ia juga seorang yang sangat teguh dan kuat menahan hawa nafsu, padahal ada kesempatan dan kemampuan untuk mengumbarnya. Ibnu Manzhur menjelaskan bahwa Allah swt. menyebut Yahya sebagai *sayyid wa hashûr* karena ia adalah seorang yang mengungguli siapa saja di dalam kehormatan dan penjagaan diri dari segala dosa.

Sayyid, bentuk jamaknya yaitu *sâdah* (سَادَة), ditemukan di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 67,

وَقَالُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠

(Wa qâlû rabbanâ innâ atha'nâ sâdatanâ wa kubarâ'anâ fa adhallûnâs-sabîlâ).
"Dan mereka berkata, "Ya Tuhan kami, sesungguhnya kami telah menaati pemimpin-pemimpin dan pembesar-pembesar kami, lalu mereka menyesatkan kami dari jalan (yang benar)"

Menurut Qatadah, yang dimaksud "pemimpin" di dalam ayat ini adalah mereka yang meyediakan makan pada perang Badar. Akan tetapi, makna yang lebih umum ialah pelopor dan pemimpin dalam menyekutukan Allah dan kesesatan. Menurut Al-Barsawi, yang dimaksud adalah pemimpin yang mengajak mereka untuk menyekutukan Allah.

Penggunaan kata *sâdatanâ* (سَادَتَنَا) dan *kubarâ'anâ* (كُبَرَاءَنَا) dalam redaksi ayat di atas untuk menguatkan kesan akan kebesaran dan keagungan para pemimpin atau pembesar

tersebut sehingga ketaatan dan keikutsertaan para pengikut kepada mereka adalah sesuatu yang selayaknya sehingga mereka tidak harus disalahkan dan dihukum karenanya.

Kata *sayyid* juga dapat berarti 'suami' karena suami memiliki kekuasaan atas istrinya sehingga menyerupai pemiliknya. Di dalam arti ini, ditemukan pada QS. Yûsuf [12]: 25. Di samping itu, pemakaian kata *sayyid* di dalam arti 'suami' diperkuat pula oleh hadits Aisyah ra. ketika ditanya seorang wanita tentang semir rambut. Ia menjawab,

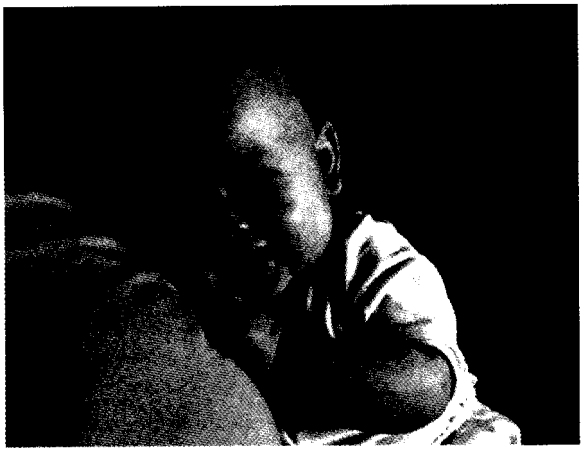
كَانَ سَـيِّدِي رَسُـوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ يَـكْرَهُ رِيْحَهُ

(Kâna sayyidî Rasûlallâhi shallallâhu 'alaihi wa sallam yakrahu rîhah).

"Adalah suamiku, Rasulullah saw. *tidak menyukai baunya."* ❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

SHABIY (صَبِيّ)

Kata *shabiy* (صَبِيّ) terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *shâd – bâ* dan *harf illah* (حَرْفُ عِلَّة). Menurut Ibnu Faris akar kata tersebut mengandung tiga makna pokok. **Pertama**, menunjuk pada makna 'usia muda', dari situ anak-anak yang masih muda usianya disebut *shabiy* (صَبِيّ). **Kedua**, menunjuk pada 'jenis angin' yang disebut angin *shabâ* (صَبَا), yaitu angin yang bertiup ke arah kiblat. **Ketiga**, menunjuk pada makna 'condong' seperti perasaan yang condong kepada sesuatu atau mengarahkan sesuatu kepada sebuah sasaran, dikatakan umpama *shâbaitur-ramha* (صَابَيْتُ الرُّمْحَ = saya mengarahkan tombak).



Tidak sedikit anak yang masih sangat muda usianya (shabiyy) *diberi sifat-sifat keutamaan, seperti pada Nabi Yahya*

Bentuk kata yang digunakan dari akar kata tersebut ada dua. **Yang pertama**, bentuk *fi'l mudhâri', ashbu* (أَصْبُ) yang hanya terdapat di dalam QS. Yûsuf [12]: 33. **Yang kedua**, bentuk *shabî* (صَبِيّ) yang terdapat pada dua tempat, yaitu di dalam QS. Maryam [19]: 12 dan 29.

Penggunaan kata *ashbu* (أَصْبُ) menunjuk pada makna 'condong'. Hal itu berkaitan dengan pernyataan Nabi Yusuf as. setelah berhasil menghindari ajakan majikan perempuannya, seorang wanita cantik, istri seorang penguasa yang mengajaknya berbuat zina sehingga Nabi Yusuf pada akhirnya dipenjara. Namun, Nabi Yusuf lebih menyenangi dipenjara daripada mengikuti ajakan wanita tersebut karena ia takut kepada Allah swt. Di samping itu, Nabi Yusuf juga menyadari bahwa hal itu tidak terlepas dari pertolongan Allah sehingga ia menyatakan kepada Allah *"Jika Engkau tidak hindarkan daripadaku tipu daya mereka, tentu aku akan cenderung untuk (memenuhi keinginan mereka) dan tentulah aku termasuk orang-orang yang bodoh"* (QS. Yûsuf [12]: 33).

Kemudian penggunaan bentuk *shabiy* (صَبِيّ) yang terdapat pada dua tempat itu menunjuk pada makna 'anak-anak'. Di dalam QS. Maryam [19]: 12, penggunaan kata tersebut berkaitan dengan sifat-sifat keutamaan Nabi Yahya, di antaranya sejak ia masih kanak-kanak ia sudah diberi hikmah. Sedangkan di dalam QS. Maryam [19]: 29, kata itu berkaitan dengan pembelaan Nabi Isa terhadap ibunya, Maryam. Ketika ibunya dituduh oleh kaumnya telah berbuat mesum sehingga melahirkan bayinya tanpa ayah, ia menunjuk anaknya yang masih bayi sehingga mereka berkata *"Bagaimana kami akan berbicara dengan anak kecil yang masih di dalam ayunan?"* (QS. Maryam [19]: 29).

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

SHÂBI'ÎN (صَّبِئِين)

Atau *shâbi'ûn* (صَبِئُون) yaitu 'orang-orang yang

keluar dari suatu agama dan masuk ke dalam agama yang lain'. Kata tersebut berakar pada *sh-b-a* (ص ب أ) yang berarti 'keluar'. Al-Ashfahani mengatakan *shâbi'în* adalah para penganut agama Nabi Nuh, sementara yang lain mengatakan bahwa istilah tersebut digunakan untuk setiap orang yang keluar dari suatu agama dan masuk ke agama lain.

Di dalam Al-Qur'an kata *shâbi'în* ditemukan tiga kali, di dalam tiga surah dan digunakan dengan berbagai macam pengertian, yaitu QS. Al-Baqarah [2]: 62, QS. Al-Mâ'idah [5]: 69, dan QS. Al-Hajj [22]: 17. Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 62 kata tersebut digunakan untuk merujuk pada 'orang yang baru memulai beriman kepada ajaran agama yang dibawa Nabi Muhammad saw.' Sementara itu, sebagian ulama mengatakan bahwa kata tersebut merujuk kepada 'orang yang hendak percaya kepada Nabi Muhammad saw. dan sebelumnya ia beriman kepada Allah swt. dan kepada kitab-kitab terdahulu'. Mereka berbuat demikian karena merasa imannya belum sempurna.

Al-Maraghi mengatakan bahwa *shâbi'ûn* di dalam Al-Qur'an digunakan untuk merujuk kepada 'suatu kaum *muwaḥḥidûn* (مُوَحِّدُوْن = yang percaya kepada satu Tuhan), memercayai pengaruh bintang terhadap kehidupan dan mengakui sebagian dari nabi-nabi'.

Sementara itu An-Nawawi berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *shâbi'în* adalah orang yang keluar dari agama Nasrani, kemudian masuk agama lain. Mereka itu telah beriman kepada Allah sebelum diutus-Nya Nabi Muhammad saw. Mereka itu di antaranya Qais bin Sa'idah, Buhairah Ar-Rahib, Zaid bin 'Umar, Ibnu Nufail, Waraqah bin Naufal, Salman Al-Farisi, dan Abu Dzarr Al-Ghifari. An-Nawawi lebih lanjut menambahkan bahwa sebagian dari mereka itu memunyai ciri, antara lain dicukur rambutnya pada bagian tengah kepala, membaca kitab Zabur, menyembah para malaikat, dan berkata, "Hati kami telah kembali kepada Allah".

Selain itu, *shâbi'în* juga digunakan untuk menunjukkan orang-orang yang menyembah malaikat dan sembahyang menghadap ke arah selain kiblat. ❖ *Abuddin Nata* ❖

SHABR (صَبْر)

Kata *shabr* (صَبْر) berasal dari *shabara – yashbiru – shabran* (صَبَرَ – يَصْبِرُ – صَبْرًا). Kata itu di dalam berbagai bentuknya, baik kata kerja maupun kata benda, di dalam Al-Qur'an disebut 103 kali, tersebar di dalam 46 surah [29 surah *Makiyah* dan 17 surah *Madaniyah*), dan 101 ayat.

Dari segi kebahasaan, kata *shabr* berarti 'menahan', 'puncak sesuatu', dan 'batu'. Al-Ashfahani menjelaskan di dalam bukunya *Al-Mufradât fî Gharîbil-Qur'ân,* kata *shabr* berarti 'menahan kesulitan'. *Shabr* adalah kata umum yang memunyai arti berbeda-beda sesuai dengan objek yang dihadapinya. Jika seseorang mampu bertahan di dalam musibah yang dihadapinya, ia disebut sabar; lawan *al-jaza'* (الْجَزَع = gelisah). Sabar di dalam perjuangan disebut *syajâ'ah* (شَجَاعَة); lawan *al-jubn* (الْجُبْن = takut). Menahan sesuatu yang mengkhawatirkan disebut *raḥbush-shadr* (رَحْبُ الصَّدْر = lapang dada); lawan *adh-dhajar* (الضَّجَر = cemas). Menahan bicara disebut *kitmân* (كِتْمَان = sembunyi); lawan *al-madzl* (الْمَذْل = terbuka). Allah menamakan semua bentuk kesabaran itu dengan kata *shabr,* sebagaimana firman Allah pada QS. Al-Baqarah [2]: 177, *wash-shâbirîn fil-ba'sâ'i wadh-dharrâ'i wa ḥînal-ba'si* (وَالصَّبِرِينَ فِى الْبَأْسَآءِ وَالضَّرَّآءِ وَحِينَ الْبَأْسِ = dan orang-orang yang sabar di dalam kesempitan, penderitaan, dan di dalam peperangan).

Dari beberapa pengertian di atas diketahui bahwa kata *shabr* berarti 'menahan diri atau tabah menghadapi sesuatu yang sulit, berat, dan mencemaskan'. Jadi, di dalam kata itu terkandung tuntutan untuk tabah menerima segala kesulitan, kepahitan, dan sejenisnya, baik di dalam bentuk jasmani maupun rohani.

Yang dimaksud dengan sabar jasmani adalah kesabaran dalam menerima dan melaksanakan perintah-perintah keagamaan yang melibatkan anggota tubuh, seperti sabar dalam melaksanakan ibadah haji yang mengakibatkan

keletihan, atau sabar dalam peperangan. Termasuk pula sabar di dalam kategori ini adalah sabar dalam menerima cobaan-cobaan yang menimpa jasmani, seperti penganiayaan dan penyakit.

Sabar rohani menyangkut kemampuan menahan kehendak nafsu yang dapat mengakibatkan kejelekan, seperti sabar menahan amarah atau nafsu seksual yang tidak pada tempatnya.

Al-Qur'an menganjurkan untuk bersabar di dalam berbagai ayat dengan konteks yang berbeda-beda.

1. Di dalam beribadah, di dalam QS. Maryam [19]: 65, *fa'budhu washthabir li 'ibâdatih* (فَٱعۡبُدۡهُ وَٱصۡطَبِرۡ لِعِبَٰدَتِهِۦ = maka sembahlah Dia dan berteguh hatilah di dalam beribadah kepada-Nya).
2. Menghadapi ejekan dan fitnah dari orang yang tidak percaya, di antaranya di dalam QS. Thâhâ [20]: 130, *fashbir 'alâ mâ yaqûlûna* (فَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ = maka sabarlah kamu atas apa yang mereka katakan).
3. Di dalam menghadapi musibah, di dalam QS. Luqmân [31]: 17, *washbir 'alâ mâ ashâbaka* (وَٱصۡبِرۡ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَ = dan bersabarlah terhadap apa yang menimpa kamu).
4. Di dalam menunggu ketetapan Tuhan, di dalam QS. Ath-Thûr [52]: 48, *washbir lihukmi rabbika* (وَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ = dan bersabarlah di dalam menuggu ketetapan Tuhanmu).
5. Di dalam menunggu janji Allah, di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 60, *fashbir inna wa'dallâhi ḥaqqun* (فَٱصۡبِرۡ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞ = maka bersabarlah kamu sesungguhnya janji Allah adalah benar).
6. Di dalam memperoleh kebutuhan, QS. Al-Baqarah [2]: 153, *ista'înû bish-shabri wash-shalâh* (ٱسۡتَعِينُواْ بِٱلصَّبۡرِ وَٱلصَّلَوٰةِ = minta bantuanlah kamu dengan sabar dan shalat).

Sabar itu sangat penting dan merupakan urusan yang patut diutamakan (QS. Âli 'Imrân [3]: 186 dan QS. Luqmân [31]: 17). Pengaruhnya sangat besar bagi jiwa sehingga dapat menimbulkan kekuatan yang berlipat ganda (QS. Al-Anfâl [8]: 65).

Allah amat memuji orang-orang yang bersabar yang tidak membalas perbuatan buruk yang dilakukan oleh orang lain (QS. An-Nahl [16]: 126).

Orang-orang yang sabar akan mendapat balasan yang lebih baik daripada apa yang telah mereka kerjakan.

Allah swt. disebut sebagai *shabûr* karena Allah menahan dan menunda memberi sanksi, hukuman, dan ganjaran. Kendatipun ada yang telah menerima panjar sanksi perorangan di dunia; namun, yang menyangkut syariat baru diterima pada hari kemudian. ❖ *Afraniati Affan* ❖

SHAFÂ (صَفَا)

Kata *Shafâ* disebut satu kali di dalam Al-Qur'an yakni pada QS. Al-Baqarah [2]: 158, sedangkan di dalam bentuk lain kata itu disebut di beberapa tempat di dalam Al-Qur'an, seperti pada QS. Al-Baqarah [2]: 130, 132, dan 247, serta QS. Âli 'Imrân [3]: 33, dan 42.

Dari segi etimologis, kata *shafâ* merupakan kata turunan dari *shafw* (صَفْو) yang pada mulanya berarti 'bersih dari kotoran'. Kemudian, arti *shafâ* dengan semua bentuk turunannya berkembang menjadi beraneka ragam sejalan dengan semakin beranekaragamnya konteks penggunaannya, misalnya, batu besar yang licin dinamakan *shafwân* (صَفْوَان). Dinamakan demikian karena batu tersebut bersih dari tanah atau benda-benda lain sehingga menjadi licin. Selanjutnya, kata *istashfâ* (اسْتَصْفَى), salah satu kata turunan dari *shafw*, diartikan sebagai 'memilih', seperti penggalan ayat *innallâha ishthafâ Âdama* (إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰٓ ءَادَمَ = sesungguhnya Allah telah memilih Adam).

Di dalam konsep Al-Qur'an, *shafâ* merupakan salah satu syiar Islam, sebagaimana digambarkan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 158,

إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ فَمَنۡ حَجَّ ٱلۡبَيۡتَ أَوِ ٱعۡتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَاۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيۡرٗا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ

(Innash-shafâ wal-marwata min sya'â'irillâha. Fa man hajjal-baita awi'tamara falâ junâḥa 'alaihi an

Shafwân

yaththawwafa bihimâ, wa man tathawwa'a khairan fa'innallâha syâkirun 'alîm).
"Sesungguhnya shafâ dan Marwah adalah sebagian dari syiar Allah. Barang siapa yang beribadah haji ke Baitullah atau berumrah, tidak ada dosa baginya mengerjakan sa'i antara keduanya. Dan barang siapa yang mengerjakan suatu kebajikan dengan kerelaan hati, sesungguhnya Allah Maha Mensyukuri kebaikan lagi Maha Mengetahui."

Safa dan Marwah adalah dua bukit kecil yang tidak jauh dari Masjidil Haram. Jarak di antara keduanya, dari bukit ke bukit, lebih kurang 374 meter. Setelah pemerintah Arab Saudi memperbaiki dan memperluas bangunan Masjidil Haram, kedua bukit itu termasuk di dalam lingkungan masjid.

Menurut Hadits Al-Bukhari dan Muslim dari Ibnu 'Abbas, syiar sa'i di Safa itu merupakan kenangan terhadap Hajar (istri Ibrahim) ketika ia mengandung anaknya, Ismail. Hajar ditinggalkan sendirian di tempat itu oleh Ibrahim yang pergi melanjutkan perjalanan ke Syam. Ketika melahirkan anaknya, ia kehabisan air, sedangkan bayinya sudah menangis kelaparan dan kehausan. Maka, dengan harap-harap cemas, Hajar berlari-lari dari Bukit Safa dan Marwah mencari seteguk air sampai tujuh kali, tetapi tetap tidak menemukan air yang dicari. Untuk mengenang peristiwa yang dihadapi Hajar itu, sa'i di antara kedua bukit tersebut dimasukkan wajib haji sebagai syiar Allah.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

SHAFWÂN (صَفْوَان)

Kata *shafwân* adalah bentuk kata benda yang merupakan turunan dari akar kata *shafâ – yashfû – shafwan wa shufuwwan wa shafâ'an* (صَفَا – يَصْفُوْ – صَفْوًا صُفُوًّا صَفَاءً) yang tersusun dari huruf-huruf *shâd, fâ'*, dan huruf *mu'tal* yang menunjukkan arti 'jernih' atau 'bersih dari campuran' dan lawan kata dari *kadara* (كَدَرَ = keruh). Makna dasar tersebut kemudian berkembang menjadi, antara lain, 'memilih' karena memisahkan dari yang lain sehingga tidak bercampur; 'sahabat karib' karena merupakan teman pilihan dari sejumlah teman yang lain; 'bahagia' karena bersih dari berbagai kesulitan; 'cerah' karena bersih dari awan yang menghalangi sinar matahari, seperti kalau dikatakan *yaumun shafwân* (يَوْمٌ صَفْوَان); 'rampasan perang yang khusus bagi panglima' karena merupakan pillihan dari harta rampasan; 'unta yang banyak susunya' karena merupakan pilihan pemiliknya.

Shafwân dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 18 kali dan *shafwân* sendiri hanya terulang sekali, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 264. Beberapa kata lain yang seakar dengan *shafwân* yang digunakan Al-Qur'an adalah *ishthafâ* (اصْطَفَى = memilih), seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 132; *ashfâ* (أَصْفَى = memilihkan), seperti di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 40; *ash-shâffât* (الصَّافَّات = yang bersaf-saf) di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 153; *yashthafî* (يَصْطَفِي = memilih) di dalam QS. Al-Hajj [22]: 75; *mushaffâ* (مُصَفًّى = yang jernih) di dalam Muhammad [47]: 15; *mushthafain* (مُصْطَفَيْن = orang-orang pilihan) di dalam QS. Shâd [38]: 47; dan *ash-shafâ* (الصَّفَا = bukit Safa) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 158.

Kata *shafwân* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 264 berarti 'batu besar yang licin'. *Shafwân* merupakan turunan dari kata *shafâ* (صَفَا = bersih, jernih) karena batu licin itu bersih dari pasir dan tanah atau debu. Karena kata *shafwân* ini digunakan berkaitan dengan sedekah yang dilakukan dengan tidak ikhlas. Di dalam ayat itu Allah melarang orang-orang yang beriman menyia-nyiakan sedekah yang mereka berikan dengan menyebut-nyebutnya dan menyakiti orang yang menerimanya. Menyebut-nyebut sedekah yang telah diberikan akan menimbulkan penyesalan bagi yang bersedekah di kemudian hari, sekaligus akan menjadikan dirinya berlaku ria sehingga pahala sedekah itu akan hilang percuma. Dengan menyakiti hati orang yang menerimanya, baik dengan ucapan maupun perbuatan, sedekah tidak akan ada manfaatnya bagi penerimanya; bahkan, justru membuat mereka menderita. Sedekah yang selalu disebut-sebut menyakiti penerimanya dan didasari keinginan untuk mendapatkan pujian dari orang

lain diumpamakan oleh Allah bagai batu licin yang di atasnya terdapat debu atau tanah, kemudian datang hujan lebat dan mengikis habis debu/tanah yang ada di atasnya. Maksudnya, sedekah seperti itu tidak akan mendapat pahala sama sekali dari Allah. Tentu saja perbuatan demikian merupakan perbuatan yang sia-sia dan merugikan pelakunya sendiri. ❖ *Zubair Ahmad* ❖

SHAGHÎR (صَغِيْر)

Kata *shaghîr* yang lazim diartikan sebagai 'kecil' diambil dari akar kata *shaghara* (صَغَرَ). Pada mulanya, menurut Ibnu Faris, kata ini menunjuk kepada arti *qillah* (قِلَّة = sedikit) dan *haqîr* (حَقِيْر = hina). Kemudian, arti itu menjadi berkembang sesuai dengan konteks pembicaraan. Menurut Al-Ashfahani, kata *shaghîr*, sebagai antonim dari kata *kabîr* (كَبِيْر = besar), digunakan untuk beberapa arti:

1. Untuk pengertian masa. Misalnya, seorang bayi yang baru lahir disebut *al-waladush-shaghîr* (الْوَلَد الصَّغِيْر) karena masa kelahirannya di dunia relatif baru sebentar/sedikit. Tumbuh-tumbuhan yang tumbuh di pagi hari ini disebut *shaghîr* karena masa hidupnya lebih sedikit jika dibandingkan dengan yang tumbuh kemarin.
2. Untuk pengertian material seperti tubuh manusia, hewan, dan bangunan. Misalnya, ungkapan 'anak lebih kecil dari bapaknya', digambarkan di dalam bahasa Arab dengan *al-waladu ashgharu min abîhi* (الْوَلَدُ أَصْغَرُ مِنْ أَبِيْهِ). Atau digunakan untuk pengertian kuantitas, jumlah sesuatu yang dapat dihitung dengan angka. Misalnya, QS. Al-Baqarah [2]: 282 yang berbunyi: *Wa lâ tas'amû an taktubûhu shaghîran au kabîrâ* (وَلَا تَسْئَمُوْا أَن تَكْتُبُوْهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا = Janganlah kamu merasa bosan menuliskan utang itu, baik sedikit maupun banyak).
3. Untuk pengertian ukuran nilai dan kedudukan. Misalnya, wanita yang terjerumus ke dunia pelacuran disebut *shaghîrah* karena kedudukannya di tengah-tengah masyarakat sangat rendah atau bahkan hina sehingga ia dipandang kecil.

Di dalam Al-Qur'an, kata *shaghîr*, hanya disebut di dalam bentuk kata sifat (*shaghîr* atau *shaghîrah*), disebut sebanyak 9 kali. Di antaranya pada QS. Al-Baqarah [2]: 282, QS. Al-Qamar [54]: 53, QS. At-Taubah [9]: 121, QS. Al-Isrâ' [17]: 24, dan QS. Yûsuf [12]: 32.

Bila diperhatikan isi ayat-ayat di atas, ternyata Al-Qur'an menggunakan kata *shaghîr* untuk ketiga kategori pengertian di atas. Misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 282, disebut di dalam konteks pembukuan utang-piutang. Utang, baik sedikit maupun banyak, harus dibukukan guna menghindari kemudharatan. Di sini kata *shaghîr* digunakan untuk pengertian kuantitatif. Al-Qur'an juga menggunakannya untuk pengertian yang berhubungan dengan nilai dan kedudukan. Misalnya QS. An-Naml [27]: 37, yang disebut di dalam konteks ancaman Nabi Sulaiman terhadap penduduk negeri Saba'. Mereka akan dikeluarkan dari negeri mereka dengan tidak terhormat (hina) bila tidak mau tunduk di bawah kekuasaan Sulaiman. Kata *shaghîr* juga dipergunakan Al-Qur'an untuk pengertian yang berhubungan dengan masa. Misalnya, QS. Al-Isrâ' [17]: 24 disebut di dalam konteks etika pergaulan anak dengan kedua orang tuanya. Seorang anak harus memohon terus kepada Allah agar kedua orang tuanya dikasihani sebagaimana mereka mendidiknya sewaktu kecil. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

SHAIHAH (صَيْحَة)

Kata *shaihah* (صَيْحَة) adalah *mashdar* dari akar kata, *shâha – yashîhu – shaihatan/shiyâhan/ shuyâhan/ shaihan/shaihânan* (صَاحَ – يَصِيْحُ – صَيْحَةً وَصِيَاحًا وَصُيَاحًا وَصَيْحًا وَصَيْحَانًا). Kata tersebut mulanya dipakai untuk menunjukkan suara yang terdengar dari kayu terbelah atau pakaian robek. Kemudian dipakai untuk menunjuk pada suara apa saja yang keras, baik dari manusia berupa "teriakan" maupun dari selain manusia. Kemudian, jika dirangkaikan dengan pohon atau tumbuhan maka kata itu diartikan 'tinggi' seumpama dikatakan *shâhatisy-syajarah* (صَاحَتِ الشَّجَرَة = pohon itu sudah tinggi) karena pohon itu tampak jelas dilihat seolah-olah ia menunjukkan dirinya me-

Shaihah

lalui ketinggiannya, sebagaimana orang yang berteriak menunjukkan dirinya melalui suaranya. Selanjutnya, karena teriakan terkadang mengagetkan dan menakutkan maka kata tersebut juga dipakai di dalam arti 'yang menakutkan' dan arti 'azab'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *shaihah* (صَيْحَة) berulang sebanyak 13 kali dan tidak ada bentuk lain yang digunakan selain bentuk tersebut. Dari 13 tempat tersebut ada enam yang berkedudukan *marfû'* sebagai *fâ'il* (pelaku) yaitu di dalam QS. Hûd [11]: 67, 94; Al-Hijr, [15]: 73, 83; Al-Mu'minûn [23]: 41; Al-'Ankabût [29]: 40. Enam kali juga berkedudukan *manshûb*, di antaranya sebagai *mustatsnâ* (yang dikecualikan) empat kali yaitu di dalam QS. Yâsîn [36]: 29, 49, 53; QS. Shâd [38]: 15, dan sebagai *maf'ûl* (obyek) dua kali, yaitu pada QS. Qâf [50]: 42 dan QS. Al-Qamar [54]: 31. Dan satu kali di antaranya berkedudukan *majrûr* sebagai *mudhâf ilaîh* (yang disandari), yaitu pada QS. Al-Munâfiqûn [63]: 4.

Penggunaan *shaihah* (صَيْحَة) yang berkedudukan *marfû'* sebagai *fâ'il* semua menunjukkan pada azab berupa *shaihah* (صَيْحَة) bunyi keras yang mengguntur yang ditimpakan pada sebagian umat terdahulu. Di antara ayat tersebut ada yang menunjuk pada nama umat yang dimaksud yaitu kaum Saleh/kaum Tsamud atau kaum Syu'aib/kaum Madyan atau kaum Luth (QS. Hûd [11]: 67, 94; Al-Hijr [15]: 73, 83; dan QS. Al-Qamar [54]: 31), ada juga yang tidak menyebutkan kaum yang dimaksud (QS. Al-Mu'minûn [23]: 41; Al-'Ankabût [29]: 40; dan QS. Yâsîn [36]: 29). Ar-Razi mengemukakan beberapa penafsiran dari ulama mengenai kata *shaihah* (صَيْحَة) tersebut:

Pertama, ditafsirkan dengan *shâ'iqah* (صَاعِقَة = petir). Petir memang senantiasa diiringi suara keras (guntur).

Kedua, angin yang menerjang. Memang sementara pendapat mengatakan bahwa, semua suara itu disebabkan oleh getaran angin.

Ketiga, suara dahsyat dan menggelagar yang didengar dan membuat mereka mati. Suara itu diteriakkan oleh malaikat Jibril atas perintah Tuhan, atau Tuhan sendiri yang menciptakannya. Ar-Razi menambahkan bahwa *shaihah* (صَيْحَة) sama dengan *shurâkh* (صُرَاخ), yaitu khusus untuk suara yang terjadi melalui mulut dan kerongkongan; jika merupakan perbuatan Jibril maka terjadi melalui mulut dan kerongkongannya, dan jika merupakan perbuatan Allah maka berarti Dia menciptakan suara tersebut melalui mulut dan kerongkongan binatang. Untuk memperkuat pendapatnya, Ar-Razi menunjuk bahwa guntur merupakan suara yang paling dahsyat, tetapi itu tidak dinamai *shurâkh* (صُرَاخ) atau *shaihah* (صَيْحَة).

Adapun yang berkedudukan *manshûb* kata *shaihah* (صَيْحَة) digunakan di dalam arti *'annafkhah fish-shûr'* (النَّفْخَة فِى الصُّوْر = tiupan sangkakala) yang terdiri atas tiga macam yaitu:

Pertama, suara tiupan sangkakala yang membuat semua makhluk meninggal sebagai pertanda datangnya kiamat. Tiupan tersebut biasanya disebut tiupan sangkakala pertama. Makna ini terdapat pada QS. Yâsîn [36]: 49; dan Shâd [38]: 15.

Kedua, suara tiupan yang membuat semua makhluk bangkit kembali dan berkumpul di padang Mahsyar sebagai pertanda datangnya hari perhitungan. Tiupan tersebut biasanya disebut tiupan sangkakala kedua. Makna ini terdapat pada QS. Yâsîn [36]: 53; dan QS. Qâf [50]: 42.

Ketiga, suatu tiupan yang membuat kaum Tsamud seperti rumput-rumput kering, makna ini terdapat pada QS. Al-Qamar [54]: 31.

Adapun kata *shaihah* (صَيْحَة) yang berkedudukan *majrûr* sebagai *mudhâf ilaîh*, terdapat pada QS. Al-Munâfiqûn [63]: 4, ayat ini berbicara mengenai keadaan orang-orang munafik *"Dan apabila kamu melihat mereka, tubuh-tubuh mereka, kamu jadi kagum. Dan jika mereka berkata kamu mendengarkan perkataan mereka, mereka seakan-akan kayu yang tersandar. Mereka mengira bahwa tiap-tiap teriakan yang keras ditujukan kepada mereka. Mereka itulah musuh (yang sebenarnya) maka waspadalah terhadap mereka; semoga Allah membinasakan mereka. Bagaimanakah mereka sampai dipalingkan (dari kebenaran)"*. Muqatil

sebagaimana disebutkan oleh Ar-Razi menafsirkan kata *shaihah* (صَيْحَة) yang terdapat di dalam ayat tersebut bahwa jika terjadi teriakan aba-aba di dalam pasukan umat Islam maka mereka mengira hal itu ditujukan untuk mereka karena ketakutan rahasianya dibuka Allah.
❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

SHALÂH (صَلاَة)

Kata *shalah* adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja yang tersusun dari huruf-huruf *shâd, lâm,* dan *waw*. Susunan dari huruf-huruf tersebut, menurut Ibnu Faris dan Al-Ashfahani, memunyai dua makna denotatif, yaitu **pertama**, "membakar" dan **kedua**, "berdoa" atau "meminta", Abu Urwah menambahkan. Ada juga yang berpendapat bahwa makna denotatifnya adalah *shilah* (صِلَة = hubungan) karena shalat menghubungkan antara hamba dengan Tuhannya; atau *shalâ/shalwân* (صَلْوَانٌ/صَلاَ = tulang ekor) karena ketika sujud tulang ekor tempatnya berada paling tinggi; atau *luzûm* (لُزُوْم = tetap) karena shalat berarti tetap melakukan apa yang diwajibkan Allah. Namun, ketiga pendapat tersebut, lanjut Abu Uwrah, tampaknya dipengaruhi dengan terma shalat di dalam Islam, sehingga tidak dapat dijadikan hujjah.

Pada masa Jahiliyah, kata *shalât* digunakan di dalam arti berdoa, meminta, dan beristighfar, yang diambil dari makna *shilah* (صِلَة) "hubungan", yaitu hubungan antara hamba dengan Tuhan. Dengan makna ini, maka shalat digunakan oleh semua agama sebagai istilah bagi suatu ibadah kepada Tuhan masing-masing dan orangnya disebut *mushalli* (مُصَلٍّ). *Mushalli* (مُصَلٍّ) juga digunakan di dalam arti 'orang yang menyusul sang juara dalam perlombaan (pacuan)'. Makna ini diambil dari *shalâ/shalwân* (صَلْوَانٌ/صَلاَ = tulang ekor) karena orang yang menyusul berada di bagian belakang (ekor). Setelah Islam datang, kata *shalât* hanya digunakan untuk suatu bentuk ibadah yang diajarkan oleh Rasulullah saw., yaitu berupa sejumlah ucapan dan perbuatan yang dimaksudkan untuk mengagungkan Allah swt., dimulai dengan takbir (اللهُ أَكْبَرُ) dan diakhiri dengan salam (السَّلاَمُ عَلَيْكُمْ) dengan sejumlah syarat khusus yang berkaitan dengannya. Demikian menurut Abu 'Urwah.

Kata *shalât* dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang 124 kali, masing-masing 25 kali dengan makna yang merupakan derivasi dari "membakar" (akan dibahas pada entry lain) dan 99 kali dari makna "berdoa" atau "meminta". Dan kata *shalât* sendiri terulang 83 kali yang semuanya bermakna shalat sebagai suatu bentuk ibadah.

Kata *shalât* dan pecahannya dengan makna dasar "doa" digunakan Al-Qur'an di dalam berbagai konteks dengan beberapa makna, yaitu: (a) sebagai suatu ibadah yang diajarkan Nabi saw. seperti disebutkan di atas (terulang 62 kali); (b) sebagai suatu bentuk ibadah kepada Allah bagi Nabi/Rasul dan umat terdahulu, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]:43, 83; QS. Âli 'Imrân [3]: 39; QS. Al-Mâ'idah [5]: 12; dan sebagainya; (c) rahmat Allah, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 157, Al-Ahzâb [33]: 43, 56); (d) doa, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 45, 153; QS. At-Taubah [9]: 99, 103; dan sebagainya; (e) doa dan istighfar para malaikat, sebagaimana di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 43, 56); (f) tempat ibadah, sebagaimana di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 125; QS. Yûnus [10]: 87; QS. Al-Hajj [22]: 40.

Penggunaan kata *shalâh* dan pecahannya sebagai suatu ibadah yang diajarkan oleh Nabi saw. kepada kaum Muslim, digunakan berkaitan dengan:

1. Fungsi shalat, yaitu sebagai penolong di dalam menjalani kehidupan (QS. Al-Baqarah [2]:45, 153), sarana mengingat Allah (QS. Thâhâ [20]: 14); menjauhkan pelakunya dari perbuatan keji dan mungkar (QS. Al-'Ankabût [29]: 45); sarana mendapatkan ketenangan jiwa (QS. Al-Ma'ârij [70]: 22, 23, 34); sarana mendapatkan kemuliaan di sisi Allah (QS. An-Nisâ' [4]: 162; QS. Ar-Ra'd [13]: 22; QS. Al-Mu'minûn [23]: 2, 9; dan sebagainya); sarana untuk konsultasi kepada Allah ketika hendak mengangkat saksi di dalam berwasiat ketika tidak ada Muslim

(QS. Al-Mâ'idah [5]: 106); dan agar terhindar dari siksa neraka (QS. Al-Muddatstsir [74]: 43, QS. Al-Mâ'ûn [107]: 4 dan 5).

2. Waktu shalat, yaitu suatu ibadah yang tertentu waktunya (QS. An-Nisâ' [4]: 103), mulai dari sejak tergelincirnya matahari sampai gelapnya malam (waktu Zhuhur, Ashar, Maghrib, dan Isya') dan pada saat terbit fajar hingga terbenam matahari (waktu shubuh) (QS. Al-Isrâ' [17]: 78). Ayat ini diperkuat dengan hadits Nabi saw. yang mengharamkan melakukan shalat pada tiga waktu, yaitu ketika terbit matahari, tengah hari, dan saat matahari terbenam.
3. Beberapa petunjuk melaksanakan shalat, yaitu terlebih dahulu harus berwudhu atau tayammum (QS. Al-Mâ'idah [5]: 6); di dalam melaksanakan shalat semata-mata karena Allah (QS. Al-An'âm [6]:162); memahami bacaan di dalam shalat, sehingga tidak boleh shalat bagi orang yang mabuk (QS. An-Nisâ' [4]: 43); jika di dalam perjalanan jauh, boleh meringkas (mengqasar) shalat (QS. An-Nisâ' [4]: 101); jika di dalam keadaan ketakutan, shalat tetap harus ditunaikan, baik dengan berjalan kaki mapun berkendaraan (QS. Al-Baqarah [2]: 238-239); jika di dalam keadaan perang, maka cara melaksanakan shalat adalah dua rakaat dan makmum dibagi dua kelompok, pada rakaat pertama satu kelompok ikut shalat dan kelompok lainnya berjaga-jaga, jika selesai rakaat pertama, kelompok pertama harus mundur untuk berjaga-jaga dan kelompok kedua maju ke depan untuk shalat (QS. An-Nisâ' [4]: 102); pada hari Jumat, bagi semua laki-laki Muslim diwajibkan menunaikan shalat jumat dan meninggalkan semua kegiatan dunianya (QS. Al-Jumu'ah [62]: 9), harus berjamaah (memakmurkan masjid) (QS. At-Taubah [9]: 18) dan imam tidak boleh terlalu mengeraskan suaranya atau terlalu pelan, tetapi cukup dapat didengar oleh makmun (QS. Al-Isrâ' [17]: 110).
4. Shalat *wushthâ* (pertengahan), yaitu shalat yang di tengah-tengah dan paling utama. Ada yang berpendapat bahwa yang dimaksud dengan shalat *wushthâ* ialah shalat Ashar. Menurut kebanyakan hadits, ayat ini menekankan agar semua shalat itu dikerjakan dengan sebaik-baiknya.(QS. Al-Baqarah [2]: 238).
5. Orang munafik, yaitu malas menunaikan shalat (QS. At-Taubah [9]: 54); meskipun melaksanakan shalat tetapi mereka takut berperang (QS. An-Nisâ' [4]: 77); orang beriman dilarang menshalati jenazah orang munafik (QS. At-Taubah [9]: 84).
6. Orang kafir, ahli kitab, dan musyrik, yaitu larangan menjadikan mereka sebagai pemimpin karena akan mempermainkan agama Islam dan mengejek orang-orang yang melaksanakan shalat (QS. Al-Mâ'idah [5]: 58); perintah memerangi mereka, tetapi jika telah bertobat dan mendirikan shalat maka mereka itu adalah saudara seagama (QS. At-Taubah [9]: 5, 11).
7. Setan, yaitu akan mencegah manusia mengingat Allah dan shalat (QS. Al-Mâ'idah [5]: 91)
8. Sifat kemuliaan, yaitu mendirikan shalat merupakan salah satu sifat dari orang yang bertakwa (QS. Al-Baqarah [2]: 3), bagian dari *birr* atau bentuk kebaktian (QS. Al-Baqarah [2]: 177), bagian dari iman (QS. Al-Anfâl [8]: 3; QS. At-Taubah [9]: 71; dan sebagainya).

Di dalam ayat-ayat di atas, semua yang berkaitan dengan shalat yang mendapat pujian dari Allah adalah yang didahului oleh kata *iqâmah* (إِقَامَة = mendirikan). Menurut para ulama, mendirikan shalat berarti memenuhi segala rukun dan syaratnya, berkesinambungan, khusyu', terpelihara, dan dapat mencegah dari perbuatan keji dan mungkar. Sedangkan kata 'shalat' yang tidak didahului oleh kata إِقَامَة umumnya mendapat celaan dari Allah, seperti shalatnya orang munafik (QS. At-Taubah [9]: 54), orang yang lalai dan riya' (QS. Al-Mâ'ûn [107]: 4 dan 5), dan orang kafir dan musyrik (QS. Al-Anfâl [8]: 35).

Shalâh

Di dalam ayat di atas, hampir seluruh perintah mendirikan shalat dikaitkan dengan perintah mengeluarkan zakat atau anjuran menafkahkan harta di jalan Allah. Hal ini menunjukkan bahwa orang yang mendirikan shalat harus pula mengeluarkan zakat. Karena itu, tidak sempurna iman seseorang jika hanya mendirikan shalat saja tanpa mengeluarkan zakat.

Shalat sebagai suatu bentuk ibadah yang diwajibkan kepada para Nabi/Rasul dan umat terdahulu (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 73), di dalam Al-Qur'an digunakan berkaitan dengan: (a) Nabi Musa as., yaitu ketika diangkat jadi nabi/rasul dan diperintahkan menyembah Allah dan mendirikan shalat untuk mengingat-Nya (QS. Thâhâ [20]: 14), dan membuat tempat shalat di Mesir bersama umatnya (QS. Yûnus [10]: 87), waktu shalat mereka ada tiga, yaitu pagi, petang, dan sebagian malam (QS. Hûd [11]: 114); (b) Bani Israil, yaitu Allah berjanji mengampuni dosa mereka jika mendirikan shalat (QS. Al-Mâ'idah [5]: 12), tetapi mereka diperingatkan dengan ancaman jika tidak mendirikan shalat dan mengkhianati janjinya (QS. Al-Baqarah [2]: 43, 83); (c) Nabi Zakariya as., yaitu ketika shalat, ia didatangi oleh Malaikat membawa berita gembira bahwa ia akan diberi putra (QS. Âli 'Imrân [3]: 39); (d) Ahlu Kitab, yaitu jika mereka mendirikan shalat maka Allah akan memberinya pahala (QS. Al-A'râf [7]: 170; QS. Al-Bayyinah [98]: 5); (e) Nabi Ibrahim, yaitu berdoa agar ia dan keturunannya dijadikan orang-orang yang mendirikan shalat (QS. Ibrâhîm [14]: 37, 40); (f) Nabi Isa as., yaitu ketika ibunya menunjuknya saat ditanya oleh kaumnya tentang status anaknya itu, lalu Isa as. menjawab bahwa dirinya adalah seorang yang akan diangkat jadi nabi, pembawa berkah, dan akan mendirikan shalat dan mengeluarkan zakat (QS. Maryam [19]: 31); (g) Nabi Ismail as., yaitu ia memerintahkan keluarga dan umatnya untuk mendirikan shalat dan menunaikan zakat (QS. Maryam [19]: 55); (h) Nabi Syu'aib as., yaitu ketika umatnya mengatakan kepadanya: *"apakah shalatmu yang mencegah kamu menyembah apa yang telah disembah oleh nenek moyang kita dulu?* (QS. Hûd [11]: 87); (I) Luqman dan putranya, yaitu ia memesan putranya dengan sejumlah nasihat di antaranya adalah agar mendirikan shalat (QS. Luqmân [31]: 17).

Shalat di dalam arti doa, di dalam Al-Qur'an digunakan berkaitan dengan: (a) cara menghadapi tantangan, yaitu dengan mengandalkan kesabaran dan doa atau shalat (QS. Al-Baqarah [2]: 45, 153), (b) orang Arab Badui, yaitu yang telah beriman, mereka berkorban demi Allah dan mengharapkan Nabi saw. dapat mendoakan mereka (QS. At-Taubah [9]: 99), (c) perintah kepada penguasa untuk mengambil zakat dari orang Islam, dan setelah mereka mengeluarkan zakatnya, selayaknya mereka didoakan agar mendapat ketenangan hidup (QS. At-Taubah [9]: 103), (d) kekuasaan Allah yang akan memberkati orang yang dicintai-Nya (QS. Al-Ahzâb [33]: 43, 56) dan mereka yang sabar di dalam berjihad di jalan Allah hingga gugur di dalam peperangan dan mereka yang, jika ditimpah musibah, menyerahkan sepenuhnya kepada Allah semata (QS. Al-Baqarah [2]: 157).

Shalat sebagai tempat ibadah digunakan berkaitan dengan kekuasaan Allah yang menguasai hati manusia, sehingga biara-biara Nasrani, gereja-gereja, tempat ibadah orang Yahudi, masjid-masjid, sebagai tempat menyebut nama Allah, tidak dihancurkan (QS. Al-Hajj [22]: 40) dan tentang Baitullah yang dibangun Nabi Ibrahim, di mana salah satu tempat berdirinya ketika membangun, sekarang disebut Maqam Ibrahim, dianjurkan untuk ditempati shalat (*mushallâ*) (QS. Al-Baqarah [2]: 125).

Dari uraian di atas, tampaknya istilah shalat sebagai bentuk ibadah tidak hanya dimonopoli oleh syariat yang dibawah Nabi Muhammad saw., tetapi juga merupakan suatu ibadah yang juga disyariatkan kepada umat-umat terdahulu. Hanya saja pelaksanaannya berbeda dengan syariat yang dibawa oleh Nabi saw.

Kata lain yang seakar dengan *shalat* dengan makna dasar "membakar", seperti *tashthalûn* (تَصْطَلُوْن = membakar), *yashlâ* (يَصْلَى) *tashlâ* (تَصْلَى) dan sebagainya, akan dibahas pada entri lain.

❖ *Zubair Ahmad* ❖

Shamad, Ash

SHAMAD, ASH- (اَلصَّمَد)

Kata *ash-shamad* (اَلصَّمَد) terambil dari kata kerja yang terdiri dari huruf-huruf *shâd, mîm,* dan *dâl.* Maknanya berkisar pada dua hal, yaitu *tujuan* dan *kekukuhan/kepadatan.* Bahasa menggunakan kata tersebut dalam berbagai arti, namun ada dua di antaranya yang sangat populer. Pertama, *sesuatu yang tidak memiliki rongga, lubang atau pori-pori,* karena lubang dapat menjadi wadah sesuatu. Sedang *shamad* sedemikian kukuh dan padat sehingga tidak berlubang sedikit pun. Batu atau baja yang sangat kokoh dan padat, halus, dan bersih sehingga tidak dihinggapi oleh debu apalagi pasir, juga tidak ada sesuatu yang dapat terpisah darinya atau melekat padanya, dinamai *Hajarun Shamad* (حَجَرٌ صَمَد [batu yang *shamad*]). Arti kedua adalah *tokoh terpuncak,* yang sedemikian tinggi kedudukannya sehingga tidak dapat diraih oleh siapa pun, sekaligus yang menjadi tumpuan harapan semua pihak.

Dari segi penggunaan bahasa, kata *shamad* digunakan terhadap Allah, maupun manusia, atau apa pun. Memang, makhluk dapat menjadi tumpuan harapan, tetapi harus disadari bahwa makhluk tersebut pada saat itu dan pada saat yang lain juga membutuhkan tumpuan harapan yang dapat menanggulangi kesulitannya. Ini berarti bahwa substansi dari *ash-shamadiyah* (الصَّمَدِيَّة [tumpuan harapan]) tidak dimilikinya secara penuh. Ini berbeda dengan Allah swt., yang menjadi tumpuan harapan semua makhluk secara penuh, sedang Dia sendiri tidak membutuhkan siapa pun. Dengan demikian kita dapat berkata bahwa *alif* dan *lam* pada kata *ash-shamad,* untuk menunjukkan kesempurnaan ketergantungan makhluk terhadap-Nya.

Dalam Al-Qur'an, kata *ash-Shamad* hanya ditemukan sekali, yaitu ayat kedua dari surah al-Ikhlâsh, *"Allâh ash-Shamad* (اللهُ الصَّمَد = Maksud kata tersebut menurut sahabat Nabi saw., Ibnu Abbas, adalah: "Tokoh yang telah sempurna ketokohannya, yang mulia dan telah mencapai pucuk kemuliaan, yang agung dan telah mencapai puncak keagungan, yang penyantun dan tiada melebihi santunannya, yang kaya dan tiada yang melebihi kekayaannya, yang perkasa dan sempurna keperkasannya, yang mengetahui, yang sempurna pengetahuannya, yang bijaksana, serta yang tiada cacat dalam kebijaksanaannya. Itulah Allah, yang tidak dapat disandang sifat-sifat ini kecuali oleh-Nya, dan itu pulalah *ash-Shamad.*

Ulama-ulama yang memahami kata *ash-Shamad* dalam pengertian *tidak memiliki rongga,* mengembangkan arti tersebut agar sesuai dengan kebesaran Allah. Mereka berkata: "Sesuatu yang tidak memiliki rongga atau lubang, mengandung arti bahwa Dia sedemikian *"padat"*, atau bahwa Dia yang tidak mungkin dimasukkan ke dalam dirinya sesuatu, seperti makanan atau minuman, tidak juga terpisah atau keluar darinya sesuatu.

Allah *ash-Shamad* adalah Dia yang tidak membutuhkan makanan atau minuman, tidak ada sesuatu yang keluar dari-Nya, tidak juga beranak dan tidak diperanakkan, *"Lam yalid wa lam yûlad* (لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ). Ada juga yang mengartikan kata tersebut menunjuk kepada Allah yang zat-Nya tidak dapat terbagi. Kata mereka, kalau kata *Aḥad* menunjuk kepada zat Allah yang tidak tersusun oleh bagian atau unsur apa pun, maka kata *Shamad* mengandung arti bahwa dalam keesaan-Nya itu, Dzat tersebut tidak dapat dibagi-bagi.

Mayoritas ulama bahasa dan ulama tafsir mamahami arti *ash-Shamad* dalam al-Qur'an sebagai menunjuk kepada Allah yang kepada-Nya tertuju semua harapan makhluk. Dia yang dimohonkan memenuhi kebutuhan makhluk serta menanggulangi segala kesulitan mereka.

Syekh Muhammad Abduh ketika menafsirkan kata *ash-Shamad* menjelaskan bahwa makhluk yang memiliki kemampuan memilih—seperti manusia—apabila bermaksud mendapat sesuatu, maka dia berkewajiban untuk mencari cara yang tepat untuk meraih maksud dan harapannya itu sesuai dengan apa yang diperintahkan Allah, yakni dengan melihat kaitan antara sebab dan akibat. Tetapi pada akhirnya dia harus mengembalikan sebab terakhir dari segala sesuatu kepada Allah swt. jua. Berkali-

Sharf

kali al-Qur'an menegaskan betapa Allah menjadi tumpuan harapan makhluk-Nya. Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

SHARF (صَرْف)

Kata *sharf* (صَرْف) yang terdiri dari huruf *shâd – râ – fâ* adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja *sharafa* (*fi'il mâdhî*) yang mengandung beragam makna, antara lain: *al-infâq* (الإِنْفَاق = pembelanjaan), *ab'ada* (أَبْعَدَ = menjauhkan atau mengusir), menghindar atau berpaling. Menurut Musa Al-Ahmadi, kata *sharf* (صَرْف) bila berhubungan dengan huruf *'alâ* (عَلَى) berarti *radda* (رَدَّ = menolak); apabila berhubungan dengan *'an* (عَنْ) berarti *raja'a* (رَجَعَ = kembali) dan *'azala* (عَزَلَ = memisahkan diri/ menyingkir). Kata *sharf* (صَرْف) juga berarti *wallâ* (وَلَّى = berpaling) dan apabila berhubungan dengan *lam* (ل) berarti *kasaba* (كَسَبَ = berusaha) dan *thalaba* (طَلَبَ = mencari).

Sharafa (صَرَفَ) dengan makna *raja'a* (رَجَعَ) juga diungkapkan oleh Ibnu Faris, misalnya di dalam bahasa Arab, lazim dipakai ungkapan *sharaftul-qauma* (صَرَفْتُ الْقَوْمَ) untuk orang yang kembali kepada kaumnya. Di samping itu, kata *sharafa* (صَرَفَ) dapat pula berarti 'menambah'. Misalnya, *sharafal-kalâma* (صَرَفَ الْكَلَامَ) yang berarti 'memanjangkan pembicaraan'. Di dalam Al-Qur'an kata *sharafa* (صَرَفَ) dengan berbagai bentukan (derivasi)nya terdapat sebanyak 30 kali, terdiri dari: 12 kali di dalam bentuk *fi'l mâdhî*, 12 kali di dalam bentuk kata kerja masa kini (*fi'l mudhâri'*); satu kali di dalam bentuk kata perintah (*fi'l amr*); tiga kali di dalam bentuk *mashdar*; satu kali di dalam bentuk objek (*isim maf'ûl*) dan satu kali di dalam bentuk nama tempat (*ism makân*), sedangkan, kata *sharf* (صَرْف) itu sendiri ditemukan hanya sekali, yakni di dalam Ayat 19 QS. Al-Furqân berbunyi:

فَقَدْ كَذَّبُوكُم بِمَا تَقُولُونَ فَمَا تَسْتَطِيعُونَ صَرْفًا وَلَا نَصْرًا

(Faqad kadzdzabûkum bimâ taqûlûna famâ tastathî'ûna sharfan walâ nashrâ).

"Maka sesungguhnya mereka [yang disembah selain Allah itu] telah mendustakan kamu tentang apa yang kamu katakan, maka kamu tidak akan dapat menolak (azab) dan tidak pula menolong (dirinu)."

Ayat ini berkaitan dengan ihwal orang-orang yang menyembah berhala, di Hari Kiamat nanti.

Sehubungan dengan itu, Al-Qurthubi menjelaskan, Allah akan berkata kepada mereka (yang menyembah berhala itu) ketika sembahan-sembahan itu berlepas diri dari mereka, "Kamu telah berbohong dengan ucapanmu bahwa mereka (berhala-berhala) itu adalah benar-benar tuhan; padahal, mereka tidak kuasa menolak azab dari dirimu." Ar-Razi menjelaskan, makna *sharfan* (صَرْفًا) di sini adalah 'menolak azab'. Demikian pula di dalam menafsirkan Ayat 12 QS. At-Taubah: *sharafallâhu qulûbahum biannahum qaûmun lâ yafqahûn* (صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُم بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ). Ar-Razi menafsirkannya dengan memalingkan atau menolak mereka dari beriman. Tafsiran yang sejalan dengan itu diungkapkan pula oleh Rasyid Ridha di dalam *Al-Manâr.*

Selanjutnya kata *sharf* (صَرْف) juga dijumpai misalnya di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 41: *walaqad sharrafnâ fî hadzal-qur'âni li yadzdzakkarû* (وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَـٰذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُوا). Makna kata *sharf* (صَرْف) di dalam ayat ini, menurut Ar-Razi, adalah *bayyannâ* (بَيَّنَّا = kami jelaskan). Karena, lafal *tashrîf* (تَصْرِيف) juga digunakan sebagai kiasan bagi penjelasan. Tafsiran serupa juga dikemukakan oleh Al-Qurthubi. Beliau menambahkan bahwa yang dimaksud dengan *tashrîf* (تَصْرِيف) itu ialah memutar sesuatu dari suatu arah ke arah yang lain. Maksudnya ialah dalam rangka memberikan penjelasan (الْبَيَان) dan pengulangan (التِّكْرَار).

Sementara itu, pada ayat lain ditemukan pula kata *sharf* (صَرْف) yang berarti 'menghadapkan'. Misalnya, firman Allah di dalam QS. Al-Ahqâf [46]: 29: *waidz sharrafnâ ilaîka nafaran minal jinni* (وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ = dan apabila kami hadapkan serombongan jin kepadamu). Ayat ini berkaitan dengan perintah Allah kepada Rasul saw. untuk memberi pelajaran (peringatan) kepada jin supaya mereka menyembah kepada Allah dengan membacakan ayat Al-Qur'an kepada mereka. Demikian dijelaskan oleh Imam Fakhruddin Ar-Razi di dalam tafsirnya.

Kata *sharf* (صَرْف) dengan makna 'berpaling'

(*wallâ*) dapat pula dilihat di dalam konsep *shirfah* (صِرْفَة). Pada konteks pembicaraan mengenai mukjizat Al-Qur'an. Di dalam *'ulumul qur'ân*, yang dimaksud *shirfah* (صِرْفَة) ialah bahwa Allah telah memalingkan perhatian orang Arab dan menghalangi kemampuan akal mereka dari menantang Al-Qur'an termasuk menciptakan tandingan-tandingan yang serupa dengan Al-Qur'an itu. Itulah salah satu kemukjizatan Al-Qur'an (*i'jâzul qur'ân*). Tentang *shirfah* (صِرْفَة) sebagai salah satu kemukjizatan Al-Qur'an masih diperselisihkan oleh para ulama.

Dari berbagai pengertian di atas, kata *sharf* (صَرْف) dengan berbagai bentuknya, baik dari segi kebahasaan (*lughawî*) maupun dilihat dari segi konteks pembicaraan Al-Qur'an—menampung beberapa makna antara lain 'menolak', 'berpaling', 'kembali', 'mengulangi', 'menjelaskan', dan 'menghadapkan', sedangkan kata *sharf* (صَرْف) itu sendiri yang terdapat hanya satu kali di dalam Al-Qur'an umumnya para mufasir menafsirkan dengan "menolak" serta menghindar diri. Keragaman makna kata *sharf* (صَرْف) ini sebenarnya masih dapat dipertemukan pemahamannya. Misalnya, bahwa setiap orang yang menolak sesuatu akan menghindar atau berpaling dan kembali dari yang ditolaknya itu. Demikian pula setiap terjadinya pengulangan pada hakikatnya pengembalian sesuatu yang diulangi itu kepada bentuk semula. Pengulangan itu sendiri dapat pula merupakan salah satu metode di dalam memberikan penjelasan atau pemantapan. Kata *sharf* (صَرْف) yang berarti 'menghadapkan' seperti di dalam QS. Al-Aḥqâf [46]: 29 itu, sebenarnya, juga mengandung makna 'mengembalikan' sebab bukankah maksud Allah menghadapkan golongan jin kepada Rasulullah saw. untuk mendengarkan Al-Qur'an adalah dalam rangka mengembalikan mereka kepada fitrahnya semula sebagai makhluk yang diciptakan untuk mengabdi kepada-Nya? (lihat QS. Adz-Dzâriyât [51]: 56). ❖ *Ahmad Kosasi* ❖

SHARḤ (صَرْح)

Kata *sharḥ* terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *shâd – râ – ḥâ*. Akar kata tersebut mengandung makna dasar 'tampak' dan 'jelas'. Dari situ orang yang polos, menyatakan apa adanya disebut *rajulun sharîḥ* (رَجُلٌ صَرِيْح = orang polos). Begitu pula semua yang murni dan asli disebut *sharîḥ* (صَرِيْح). Kemudian bangunan yang menjulang tinggi dengan sendirian disebut *ash-sharḥ* (اَلصَّرْح) karena tampak jelas kelihatan. Selanjutnya berkembang, kata *ash-sharḥ* (اَلصَّرْح) dipakai dalam arti yang menunjuk pada 'semua bangunan yang tinggi' dan arti 'istana'.

Di dalam Al-Qur'an kata *sharḥ* terulang sebanyak 4 kali, yaitu di dalam QS. An-Naml [27]: 44 [2 kali), QS. Al-Qashash [28]: 38, dan QS. Al-Mu'min/Ghâfir [40]: 36.

Penggunaan kata *sharḥ* di dalam QS. An-Naml [27]: 44 menunjuk pada makna istana Nabi Sulaiman. Ketika Balqis datang dia dipersilahkan memasuki istana tersebut dan ketika Balqis melihat lantai istana itu, dia mengiranya kolam air yang besar sehingga dia menyingkap kedua betisnya, kemudian Nabi Sulaiman berkata bahwa sesungguhnya lantai itu terbuat dari kaca. Atas peristiwa tersebut Ratu Balqis kemudian menyadari keagungan Tuhan dan menyatakan keislamannya.

Selanjutnya, penggunaan kata *sharḥ* pada dua surah yang terakhir menunjuk pada makna 'bangunan yang tinggi' ada juga yang mengartikannya dengan 'istana yang tinggi'. Ayat tersebut menggambarkan kekafiran dan keangkuhan Firaun yang mengaku sebagai Tuhan. Ketika Musa datang dan menyebutkan bahwa dia diutus oleh Allah, Tuhan sekalian alam maka Firaun menyuruh perdana menterinya, Haman, serta pembantu-pembantunya untuk mendirikan bangunan yang tinggi agar dia bisa naik melihat dan menantang Tuhan Nabi Musa. Bangunan itu pun didirikan oleh Haman dengan mengerahkan sekitar 50.000 pekerja inti menurut sebuah riwayat dan belum pernah ada sebelumnya bangunan setinggi itu di atas dunia ini. Langkah Firaun mendirikan bangunan tersebut hanyalah untuk menunjukkan bahwa Musa itu berdusta bahwa ada Tuhan selain dirinya.

Shaut

Begitulah keangkuhan Firaun yang digambarkan pada kedua ayat tersebut.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

SHAUT (صَوْت)

Kata *shaut* (صَوْت) adalah *mashdar* dari *shâta – yashûtu/yashâtu – shautan* (صَاتَ – يَصُوْتُ وَيَصَاتُ – صَوْتًا). Jamak dari *shaut* (صَوْت) adalah *ashwât* (أَصْوَات). Maknanya menurut Al-Ashfahani menunjuk pada bunyi yang timbul dari udara yang tertekan dari dua benda. Bunyi itu ada dua macam: ada yang lahir bukan dari embusan udara seperti suara yang mendengung dan ada yang lahir dari embusan udara. Selanjutnya dijelaskan bahwa digunakan kata *shaut* untuk perkataan Nabi yang terdapat di dalam QS. Al-Hujurât [49]: 2 dan 3 karena kata *shaût* itu lebih luas maknanya daripada *nuthq* (ucapan) dan *kalâm* (perkataan), atau mungkin juga karena yang dilarang ditinggikan di hadapan Nabi adalah *shaut*, bukan *kalâm*.

Di dalam Al-Qur'an, kata *shaut* dan bentuk jamaknya *ashwât* terulang masing-masing sebanyak 4 kali atau keseluruhannya berjumlah 8 kali dengan konteks pembicaraan sebagai berikut.

1. Berkaitan dengan komitmen iblis untuk menyesatkan sebagian besar anak cucu Adam, Allah mempersilakan iblis menggodanya melalui *shaut*-nya dan dengan mengerahkan segala kemampuannya (QS. Al-Isrâ' [17]: 64). Jadi, *shaut* di situ adalah *shautu iblîs* (صَوْتُ إِبْلِيْس = suara iblis). Ada yang menafsirkan kata *shaut* di situ dengan *al-ghinâ'* (اَلْغِنَاء = musik/lagu), sementara Mujahid menafsirkannya dengan *al-lahwu wal-ghinâ* (اَللَّهْوُ وَالْغِنَاء = permainan dan musik). Ada juga yang menafsirkannya dengan *al-waswâs* (اَلْوَسْوَاس = godaan bisikan), sedangkan Ad-Dahhak menafsirkannya dengan *shautul mizmâr* (صَوْتُ الْمِزْمَار = bunyi seruling). Adapun Ibnu Abbas menafsirkannya dengan segala yang membawa kepada kemaksiatan. Ayat ini dijadikan dalil oleh orang yang mengharamkan seruling, musik, dan permainan-permainan yang semacamnya.
2. Berkaitan dengan keadaan di Hari Kiamat yang begitu dahsyat dan hebatnya sehingga semua orang menurut dan semua *shaut* (suara) diam sehingga tidak ada yang terdengar, kecuali *hams* (هَمْس =suara halus) (QS. Thâhâ [20]: 108). Ada yang menafsirkan kata *hams* di situ dengan suara telapak kaki sehingga dikatakan bahwa pada hari itu tidak ada lagi suara yang kedengaran kecuali suara telapak kaki yang halus yang tercermin di dalamnya rasa takut dan kengerian atau dengan kata lain tidak ada lagi orang yang berani berbicara. Ada juga yang menafsirkan bahwa yang dimaksud *hams* di situ adalah suara lembut. Ini berarti masih ada yang bisa bersuara pada hari itu dengan suara lembut. Itupun bagi orang yang diizinkan oleh Allah, sebagaimana disebutkan pada QS. Hûd [11]: 105.
3. Berkaitan dengan sopan santun dalam berbicara, yaitu tidak boleh berbicara terlalu keras. Suara orang yang selalu berbicara dengan keras diidentikkan dengan suara himar yang disinyalir di dalam Al-Qur'an sebagai suara yang paling jelek (QS. Luqmân [31]: 19). Ini merupakan adab sopan santun yang diajarkan oleh Allah agar suara keras yang bernada menghina ditinggalkan atau bahkan suara keras secara umum. Kebiasaan orang Arab Jahiliyah menjadikan suara yang lantang atau suara yang keras sebagai lambang kebesaran. Siapa yang lebih besar suaranya termasuk orang hebat. Kebiasaan ini dilarang dan diidentikkan dengan suara himar karena seandainya suara itu yang menjadi lambang kebesaran maka himarlah yang lebih pantas menyandang kebesaran tersebut. Perumpamaan ini merupakan penghinaan bagi orang yang bersuara keras atau yang tidak sopan dalam berbicara karena pada hakikatnya yang dituntut di sini adalah sopan dalam berbicara. Suara keras itu hanya merupakan lambang ketidaksopanan di dalam berbicara.

4. Berkaitan dengan sopan santun di dalam berbicara, khususnya kepada Nabi Muhammad saw. (QS. Al-Hujurât [49]: 2 dan 3). Ayat itu mengandung larangan kepada orang-orang yang beriman untuk meninggikan suara di atas suara Nabi sebagaimana tingginya suara mereka antara satu dengan lainnya karena itu dapat menyakiti perasaan Nabi dan menyebabkan terhapusnya pahala amal perbuatan. Berdasarkan hadits Abu Mulaikah dari Abdullah bin Zubair, ia berkata bahwa suatu ketika Aqra' bin Habis datang kepada Nabi saw. Ketika itu Abu Bakar mengusulkan kepada Nabi mengangkat Aqra' sebagai utusan kepada kaumnya. Usulan tersebut ditolak oleh Umar bin Khattab dan ia mengusulkan agar Nabi tidak mengangkatnya. Akhirnya terjadi perdebatan dengan suara keras di hadapan Nabi sehingga turunlah ayat tersebut. Setelah peristiwa itu maka Umar ra. bila berbicara dengan Nabi tidak pernah lagi kedengaran suaranya, kecuali sekedar yang dapat dipahami. Sebagian mufasir mengatakan bahwa yang dimaksud suara tinggi di situ bukan perkataan yang tidak baik atau yang menghina sebagaimana pendapat sebagian orang. Perkataan semacam itu termasuk kekafiran sedangkan ayat ini ditujukan kepada orang-orang yang beriman. Jadi, yang dimaksud di situ adalah suara itu sendiri yang tidak boleh ditinggikan. Akan tetapi, juga tidak termasuk di dalamnya suara keras ketika berperang atau pada saat menghadapi musuh dan semacamnya yang memerlukan komando dengan suara keras dan lantang.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

SHAWÂB (صَوَاب)

Kata *shawâb* (صَوَاب) adalah salah satu bentukan dari kata *shâba yashûbu shauban* (صَابَ يَصُوْبُ صَوْبًا). Kata tersebut terambil dari tiga huruf yakni *shâd – wawu – bâ'*. Menurut Ibnu Faris kata tersebut menunjukkan dua arti. **Pertama,** 'turunnya sesuatu menempati tempatnya secara proporsional'. **Kedua,** 'lawan dari salah'. Dari makna pertama lahir istilah *ash-shaub* dan *ash-shayyib* artinya 'sesuatu yang turun', seperti curahan hujan karena hujan adalah sesuatu yang turun menempati tempatnya di bumi. Dari situ pula , muncul istilah *mushîbah* (مُصِيْبَة) artinya 'bencana' karena bencana merupakan sesuatu yang menempati tempatnya, baik secara personal maupun kaum. Letak keproporsionalannya di dalam hal ini berhubungan dengan sebab yang menimbulkan bencana itu. Sebuah bencana tidak mungkin ditimpakan kepada person atau kaum tanpa sebab yang wajar.

Di antara makna yang pertama dengan yang kedua, terdapat keterkaitan yang sangat erat. Sesuatu dikatakan benar jika menempati tempatnya secara proporsional, atau dengan kalimat yang terbalik, sesuatu yang tidak menempati tempatnya secara tidak proporsional dianggap tidak benar.

Al-Ashfahani menyebutkan bahwa sesuatu dikatakan benar (*shawâb*) karena mengacu pada salah satu dari dua hal.

1. Mengacu pada esensi sesuatu; yakni apabila sesuatu itu secara esensial merupakan suatu hal yang terpuji, seperti berlaku adil, jujur, dan pemurah.
2. Mengacu pada niat pelakunya; di dalam hal ini "benar" (*shawâb*) dapat dikategorikan ke dalam empat bagian.
   a. Pelaku menginginkan sesuatu yang layak dan patut untuk dikerjakan, lalu pelaku merealisasikan sebagaimana yang ia inginkan.
   b. Pelaku menginginkan sesuatu yang patut dan layak untuk dikerjakan, tetapi ia melakukan hal lain yang sesuai dengan ijtihadnya lebih baik dari apa yang ia inginkan semula. Hal inilah yang dikatakan oleh Rasulullah di dalam sabdanya, "Barangsiapa yang berijtihad lalu benar maka ia mendapatkan dua pahala, dan apabila ijtihadnya salah maka ia mendapatkan satu pahala.
   c. Pelaku menginginkan sesuatu yang

Shawâb

pantas untuk dikerjakan, tetapi yang terjadi justru sebaliknya, disebabkan oleh satu dan lain hal, seperti orang yang memanah hewan buruan lalu mengenai manusia. Kebenaran di dalam hal ini terhalang.

d. Seorang pelaku menginginkan sesuatu yang jelek (jahat), tetapi yang terjadi justru sebaliknya.

Di dalam Al-Qur'an, kata *shawâb* dan segala derivasinya terulang sampai 77 kali yang tersebar di dalam 29 surah. Bentuk-bentuk yang ada antara lain *fi'l mâdhî* sebanyak 34 kali, *fi'l mudhâri'* sebanyak 30 kali, *ism fâ'il* satu kali, dan di dalam bentuk *mashdar* yakni *mushîbah* (bentuk *mashdar* dari *ashâba* satu kali, serta *shawâb* dan *shayyib* masing-masing satu kali.

Di antara derivasi kata *shawâb* yang digunakan di dalam Al-Qur'an, adalah kata kerja lampau yang mendapatkan tambahan satu huruf (*fi'l mâdhî tsulâtsî mazîd bi ḥarfin wâḥid*) dan memunyai frekuensi penggunaan paling banyak. Kata tersebut terulang sampai 33 kali dengan muatan yang berbeda sesuai dengan konteksnya. Namun, makna-makna tersebut tetap mengacu pada makna-makna dasar yang telah disebutkan di atas.

Derivasi kata *shawâb* di dalam Al-Qur'an digunakan baik dalam konotasi positif maupun dalam konotasi negatif. Menurut sebagian pakar bahasa arab, sebagaimana yang dinukil oleh Al-Ashfahani bahwa konotasi positif diumpamakan dengan curahan hujan, sedangkan konotasi negatif diumpamakan dengan hantaman anak panah. Di dalam terjemahan bahasa Indonesia yang benar, kata *ashâba* (أَصَابَ) dalam konotasi negatif biasanya diterjemahkan 'menimpa', sedangkan dengan konotasi positif biasanya diartikan dengan 'memperoleh' atau 'benar' seperti di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 79 *"Apa saja nikmat yang kamu peroleh adalah dari Allah dan apa saja bencana yang menimpamu adalah dari kesalahanmu sendiri."* Pengertian kata tersebut di dalam konotasi negatif juga dapat dilihat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 156 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 106. Kedua ayat tersebut berkaitan dengan kematian, sedangkan dengan muatan makna positif dapat dilihat misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 265 dan QS. An-Nisâ' [4]: 73. Adapun kata *ashâba* yang terdapat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 117, sesuai dengan konteksnya lebih tepat diartikan dengan 'menerpa'. Ayat tersebut berkaitan dengan perumpamaan orang-orang yang menafkahkan hartanya dalam kehidupan dunia. Pengungkapan di dalam bentuk *mudhâri'* memuat makna yang relatif sama.

Kemudian, kata yang merupakan derivasi dari kata *shawâb* yang dijumpai di dalam Al-Qur'an adalah *mushîbah* di dalam arti 'bala' atau 'bencana' yakni segala yang tidak disenangi yang menimpa manusia. Kata tersebut digunakan antara lain di dalam QS. Al-Ḥadîd [57]: 22. *"Dan tiada pun bencana yang menimpa bumi dan (tidak pula) pada dirimu sendiri melainkan telah tertulis di dalam kitab (Lauḥ Maḥfûzh) sebelum Kami menciptakannya"* dan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 156, *"Dan apabila mereka ditimpa bencana maka berkata sesungguhnya kami milik Allah dan akan kembali kepadanya.*

Bentuk lain yang ditemui di dalam Al-Qur'an adalah *shayyib* berarti 'hujan' dan *shawâb* berarti 'kebenaran'' Kedua kata tersebut masing-masing disebutkan satu kali yakni di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 19 *"(orang-orang munafik) seperti orang-orang yang ditimpa hujan lebat dari langit di dalam kegelapan disertai dengan guruh dan kilat."* Ayat tersebut berkaitan dengan keadaan orang-orang munafik ketika mendengarkan ayat-ayat yang mengandung peringatan. Mereka laksana orang-orang yang tertimpa hujan lebat disertai dengan sambaran kilat dan halilintar di tengah kegelapan sehingga mereka menyumbat telinga-telinga mereka dan di dalam QS. An-Naba' [78]: 38, *"Pada hari ketika ruh dan para malaikat berdiri bershaf-shaf, mereka tidak berkata-kata kecuali yang telah diberi izin kepadanya oleh Tuhan dan ia mengatakan kata-kata yang benar."* Ayat tersebut berkaitan dengan keadaan pada Hari Kiamat ketika manusia berkumpul. Sebagian mufasir mengartikan kata *shawâb* tersebut dengan *Lâ ilâha Illallâh.* ❖ *Alimin* ❖

SHAWWARA (صَوَّرَ)

Shawwara (صَوَّرَ) adalah *fi'il mâdhî* (verba lampau) yang tersusun dari huruf-huruf *shâd* (ص), *waw* (و) dan *râ'* (ر). Dalam Al-Qur'an, *shawwara* (صَوَّرَ) dan kata-kata lain yang seakar dengannya, tersebut delapan kali. Tiga kali dalam bentuk *shawwara* (صَوَّرَ) itu sendiri; satu kali dalam bentuk *yushawwiru* (يُصَوِّرُ); satu kali dalam bentuk *al-mushawwir* (الْمُصَوِّرُ); satu kali dalam bentuk *shûrah* (صُوْرَة), dan dua kali dalam bentuk jamak, *shuwar* (صُوَر). Selain itu, masih ada bentuk lain yang tersebut dalam Al-Qur'an, tetapi dengan arti beda. *Ash-shûr* (الصُّوْر). Tersebut 10 kali dalam 10 surah. Yaitu QS. Al-An'âm [6]: 73, QS. Al-Kahfi [18]: 99, QS. Thâhâ [20]: 102, QS. Al-Mu'minûn [23]: 101, QS. An-Naml [27]: 87, QS. Yâsîn [36]: 51, QS. Az-Zumar [39]: 68, QS. Qâf [50]: 20, QS. Al-Hâqqah [69]: 13, dan QS. An-Naba' [78]: 18.

Secara bahasa, *shawwara* berarti 'membentuk', dan *shûrah* 'bentuk'. Al-Ashfahani mengatakan, 'bentuk' adalah sesuatu yang dapat dilukiskan dengan penglihatan dan dapat dibedakan dari sesuatu yang lain. Bentuk ada dua macam:

Pertama, bentuk yang dapat diindera, baik oleh orang-orang tertentu maupun oleh orang awam; bahkan, termasuk oleh hewan, seperti bentuk manusia, kuda, unta, dan lain-lain.

Kedua, bentuk yang abstrak, yaitu bentuk atau gambaran yang dapat dipahami secara akal (rasional) dan hanya dimengerti oleh orang-orang tertentu *al-khâshshah* (الْخَاصَّة), seperti gambaran manusia dari segi kemampuan akal, kreativitas, dan imajinasinya.

Penggunaan kata *shawwara* dan *yushawwiru* dalam Al-Qur'an selalu menunjuk kepada Allah. Adapun objeknya, adakalanya bersifat fisik atau indriawi dan dapat dipahami oleh semua orang, baik awam maupun khas; atau bersifat abstrak yang hanya diketahui oleh orang-orang tertentu saja.

Yang pertama, seperti pernyataan Allah, bahwa Dia membentuk manusia, membaguskan rupa mereka, dan menyiapkan rezeki mereka (QS. Ghâfir [40]: 64, QS. Al-A'râf [7]: 11). Juga pernyataan-Nya, bahwa manusia dibentuk di dalam rahim ibunya menurut kehendak-Nya (QS. Âli 'Imrân [3]: 6).

Yang kedua, seperti terkandung dalam pernyataan Allah ketika menyebut diri-Nya dengan *al-mushawwir* yang berarti 'Yang Maha Membentuk Rupa' (QS. Al-Hasyr [59]: 24). Ini merupakan salah satu asma Allah.

Adapun kata *ash-shûr*, secara bahasa berarti 'sangkakala'. Menurut Al-Ashfahani, *shûr* itu seperti tanduk yang ditiup. Ketika sangkakala ditiup, Allah menghendaki kembalinya segala bentuk manusia beserta ruhnya kepada jasadnya. Kata *shûr* digunakan untuk menggambarkan situasi manusia di dalam iring-iringan pada hari Kiamat nanti. ❖ *Ahmad Rafiq* ❖

SHINWÂN (صِنْوَان)

Kata *shinwân* (صِنْوَان), bentuk jamak dari *shinwun* (صِنْـو), terdiri atas huruf-huruf *shâd, nûn,* dan *waw,* yang pada dasarnya mengandung arti 'kemiripan, baik banyak maupun sedikit'. Arti asalnya terambil dari dua pohon kurma yang berasal dari satu rumpun, kemudian digunakan untuk semua jenis pohon apabila terdapat keserupaan/kemiripan. Kata ini dapat pula berarti 'tangkai pohon yang keluar dari batang', atau 'saudara sekandung', 'paman' karena ia adalah saudara kandung bapak dan anak karena keluar dari bapaknya.

Kata ini hanya dijumpai dua kali di dalam Al-Qur'an dan keduanya terdapat pada QS. Ar-Ra'd [13]: 4. Di dalam ayat ini, kata *shinwân* (صِنْوَان) diartikan oleh Al-Barra' 'yang berkumpul', sedangkan kata *ghairu shinwân* (غَيْرُ صِنْوَان) diartikan 'yang bercerai'. Oleh Departemen Agama diartikan 'yang bercabang' dan 'yang tidak bercabang'. Ayat tersebut menyebutkan beberapa jenis tanaman yang tumbuh berdekatan di atas tanah yang sama dan mendapatkan siraman air yang sama pula, tetapi bentuk, rupa, dan rasanya berbeda. Di antara tanaman yang disebut di dalam ayat itu ialah pohon kurma yang terdiri atas yang bercabang dan yang tidak bercabang.

Allah menyebutkan hal ini agar manusia menyadari bahwa yang mampu mengadakan yang demikian itu hanyalah Allah Yang Mahabijaksana dan Maha Mengetahui. Arti selengkapnya ayat tersebut *"Di bumi ini terdapat bagian-bagian yang berdampingan serta kebun-kebun anggur, tanaman-tanaman, dan pohon korma yang bercabang dan yang tidak bercabang, disirami dengan air yang sama. Kami melebihkan sebagian tanaman-tanaman itu atas sebagian yang lain tentang rasanya. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir."* ❖ *Baharuddin HS.* ❖

SHUBH (صُبْح)

Kata *shubh* (صُبْح) adalah kata benda tunggal. Bentuk jamaknya *ashbâh* (أَصْبَاح). Kata *shubh* dengan segala bentuk derivasinya di dalam Al-Qur'an disebut 45 kali.

Menurut Al-Ashfahani, kata *ash-shubh* (الصُّبْح) secara bahasa berarti 'permulaan munculnya siang hari, yaitu waktu memerahnya ufuk yang menutup matahari'. Menurut Ibnu Manzhur, kata *shubh* artinya 'fajar'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *shubh* digunakan untuk dua arti tersebut. Selain itu kata yang seakar dengan kata *shubh* yaitu *ashbaha* (أَصْبَحَ) digunakan dengan arti 'jadi' atau 'menjadi' searti dengan *shâra* (صَارَ).

Kata *ash-shubh* (الصُّبْح) artinya 'fajar', 'pagi' atau 'permulaan siang hari' (*an-nahâr*, النَّهَار); saat dijatuhkannya azab kepada kaum Nabi Lûth, yaitu di waktu shubuh (QS. Hûd [11]: 81, QS. Al-Muddatstsir [74]: 34, QS. At-Takwîr [81]: 18, QS. Al-'Âdiyât [100]: 3).

Kata *ash-shabâh* (الصَّبَاح) berarti 'pagi hari', atau 'permulaan siang hari'. Sebagian mufasir ada yang menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan waktu pagi bukan waktu ketika matahari sudah menampakkan diri, tetapi kapan saja waktu shubuh. Kata *shubh* disebut oleh Al-Qur'an di dalam kaitan dengan siksa dan bencana.

Al-Ishbâh (الإِصْبَاح) digunakan dengan arti 'pagi', untuk menjelaskan bahwa Allah menafikan peredaran pagi (siang) dan malam hari, pagi untuk bekerja dan malam untuk istirahat (QS. Al-An'âm [6]: 96). Kata *mushbihîn* (مُصْبِحِيْن) digunakan untuk menjelaskan waktu shubuh. Ini menjelaskan bahwa umat Nabi Luth yang membangkang akan ditumpas di waktu shubuh (QS. Al-Hijr [15]: 66).

Kata *mishbâh* (مِصْبَاح) yang bentuk jamaknya *mashâbîh* (مَصَابِيْح) berarti 'lampu' atau 'pelita'. Kata ini disebut untuk menggambarkan perumpamaan *nûr* (نُوْر = sinar) *hidâyah* (هِدَايَة = petunjuk) Allah yang memberi penerangan kepada manusia. Jadi, yang dimaksud dengan *mishbâh* tersebut adalah pelita yang sangat terang cahayanya. Pelita itu di dalam kaca dan kaca itu seakan-akan bintang yang bercahaya seperti mutiara, yang apabila dilihat dari berbagai arah akan menampakkan kilatan cahaya yang menakjubkan (QS. An-Nûr [24]: 35). Orang yang menerima petunjuk Allah akan menjadi terang jalan hidupnya karena hati mereka dipenuhi petunjuk Al-Qur'an.

Kata *mashâbîh* (مَصَابِيْح) yang merupakan bentuk jamak dari kata *mishbâh* digunakan dengan arti 'bintang-bintang'. Bintang adalah benda langit yang mengeluarkan sinar dari dirinya dan menunjukkan waktu malam atau fajar. Dengan bintang-bintang tersebut langit dihias dan itu sebagai bukti kemahaperkasaan Allah (QS. Fushshilat [41]: 12).

Shabbaha (صَبَّحَ) berarti 'pagi hari'. Tersebut sekali dalam (QS. Al-Qamar [54]: 38), yang menerangkan waktu ditimpakannya azab yang kekal kepada kaum Nabi Luth as.

Kata *ashbaha – yushbihu* (أَصْبَحَ – يُصْبِحُ) yang di dalam Al-Qur'an disebut 21 kali artinya 'menjadi'. Maksudnya, sebagai akibat suatu perbuatan atau keadaan. Misalnya, hawa nafsu Qabil menjadikan dirinya mudah membunuh saudaranya. Maka dibunuhlah saudaranya dan akhirnya ia menjadi orang yang merugi (QS. Al-Mâ'idah [5]: 30). Juga seperti perumpamaan orang-orang musyrik yang menyekutukan Allah. Mereka diazab, dengan cara harta kekayaannya dibinasakan, lalu ia (menjadi) membolak-balikkan tangannya (tanda menyesal) terhadap apa yang dikerjakannya. Maka mereka me-

nyesali dirinya (QS. Al-Kahfi [18]: 42).

Kata *shubh* di dalam terminologi ibadah dan kehidupan sehari-hari digunakan untuk menunjuk waktu shalat Shubuh. Rentang waktunya dimulai terbitnya *fajar shâdiq* (الْفَجْرِ الصَّادِقِ), yaitu mulai munculnya sinar (awan) merah hingga terbitnya matahari. Di dalam Al-Qur'an untuk menunjukkan waktu shalat Shubuh, digunakan kata *qur'ân al-fajr* (قُرْءَانَ الْفَجْرِ). Di dalam kaitan dengan orang yang berpuasa, sebelum masuk waktu Shubuh terdapat waktu imsak. Waktu imsak ini lama, cukup untuk membaca 50–60 ayat. Riwayat Al-Bukhari dari Anas bin Malik menjelaskan, "Nabi saw. bersama Zaid bin Tsabit sahur bersama. Ketika beliau berdua sahur, Nabi saw. berdiri untuk shalat dan shalatlah ia. Lalu, aku bertanya kepada Anas, "Berapa lama selang waktu selesai sahur dan masuknya shalat (shubuh)?" Anas menjawab, "Kira-kira seorang membaca lima puluh ayat Al-Qur'an." ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

SHUDÛR (صُدُوْر)

Kata *shudûr* (صُدُوْر) adalah bentuk plural dari kata *shadr* (صَدْر) yang artinya 'dada', yaitu rongga tubuh tempat jantung dan paru-paru. Di dalam *Lisânul 'Arab* dijelaskan bahwa kata *shadr* dengan bentuk jamak *shudûr* terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *shâd, dâl, râ'*, yang berarti 'bagian atas atau depan dari segala sesuatu', atau bisa dikatakan 'permulaan sesuatu'. Oleh karena itu, terdapat ungkapan *shadrun nahâr wal lail* (صَدْرُ النَّهَارِواللَّيْلِ = permulaan siang dan malam); *shadrul qanât* (صَدْرُ الْقَنَاة = bagian atas tombak); *shadrul 'amr* (صَدْرُ الأَمْر = awal persoalan); dan apa yang berada di bagian depan manusia juga disebut *shadr* yang berarti 'dada'.

Kata *shadr* dengan berbagai bentukannya terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 45 kali. Kata *shadr* bentuk tunggal dari kata *shudûr* (صُدُوْر) terulang sebanyak sepuluh kali dalam sembilan ayat. Secara umum kata *shadr* tidak diartikan sebagai 'dada' secara fisik, seperti yang disebutkan di dalam QS. Thâhâ [20]: 25, *rabbi syraḥ lî shadrî* (رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي = wahai Tuhanku, lapangkanlah dadaku). Kelapangan "dada" adalah isyarat kepada suatu kekuatan untuk menerima dan menemukan kebenaran, hikmah, dan kebijaksanaan; serta kekuatan untuk menahan diri dari keinginan hawa nafsu, kemarahan dan sebagainya. Dengan demikian, yang dimaksud dengan "dada" bukanlah suatu benda berbentuk materi, tetapi sesuatu yang immateri yang berada di balik "dada", yang sebagaimana dijelaskan oleh Quraish Shihab, disebut "kalbu" karena kalbu mengambil tempat di dalam "dada", seperti firman Allah QS. Al-Hajj [22]: 46. Dengan demikian, sebagaimana diuraikan oleh Quraish Shihab, *shadr* pada QS. Thâhâ [20]: 25 diartikan 'kalbu' sehingga yang dimaksud bukanlah "dada" sebagai "wadah" kalbu, tetapi "isi wadah" tersebut. Penggunaan redaksi dengan makna semacam ini dikenal di dalam sastra Arab dengan nama *majâz mursal*.

Orang yang telah dilapangkan oleh Allah swt. akan mendapat cahaya, sehingga kekuatan di dalam dada manusia (kalbu) dapat menerima kebenaran, hikmah, dan kebijaksanaan; serta dapat menahan diri dari keinginan hawa nafsu, kemarahan, dan mementingkan kehidupan duniawi dan sebagainya, seperti firman Allah QS. Az-Zumar [39]: 22.

Sebaliknya, orang yang tidak mendapat cahaya kalbunya, tidak akan memiliki kekuatan untuk menerima kebenaran, tetapi mendapat kesesatan, yang dikatakan "sempit dadanya", seperti firman Allah QS. Al-An'âm [6]: 125.

Ulama berbeda pendapat tentang arti *shadr* di dalam QS. Alam Nasyrah [94]: 1, *"alam nasyraḥ laka shadrak"* (أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ = Bukankah Kami telah melapangkan untukmu dadamu?). Satu pendapat memahami bahwa ayat di atas berbicara tentang "pembedahan' terhadap dada Nabi Muhammad. Pendapat ini didasarkan pada pemahaman arti kata *syaraḥa* (شَرَحَ) dari kata *nasyraḥ* (نَشْرَحْ) dengan makna "melapangkan" yang bersifat fisik; dan didukung oleh hadits-hadits Nabi tentang "pembedahan dada" ketika Rasulullah masih remaja dan saat sebelum me-

laksanakan Isra Miraj. Karenanya, kata *shadr*, menurut pendapat ini diterjemahkan 'dada' di dalam arti fisik. Pendapat lainnya, memahami kata *shadr* dengan arti 'kalbu' dengan argumen seperti penjelasan di atas.

Di dalam bentuk jamak *shudûr*, Al-Qur'an mengulangnya sebanyak 34 kali. Seperti halnya kata *shadr*, kata *shudûr* di dalam Al-Qur'an juga dipahami sebagai kalbu dan dada di dalam arti fisik. Kata *shudûr* pada QS. Al-Hajj [22]: 46, sebagaimana ditafsirkan oleh Quraish Shihab, dipahami dengan pengertian "dada" secara fisik. Demikian pula kata *shudûr* dari *"yatsnûna shudûrahum"* (يَثْنُوْنَ صُدُوْرَهُمْ = mereka memalingkan dada mereka) pada QS. Hûd [11]: 5. Menurut Ar-Razi, suatu pendapat memahami kata *shudûr* di dalam ayat ini dengan makna 'dada' berdasarkan suatu riwayat yang menyatakan bahwa sebagian orang-orang kafir ketika bertemu dengan Rasulullah memalingkan dadanya dan punggungnya serta menutupi diri mereka dengan kain agar tidak mendengar alunan ayat-ayat suci Al-Qur'an yang dibaca oleh Rasulullah. Selain itu, terdapat pendapat lain yang menafsirkan kata *shudûr* di dalam ayat ini sebagai kinayah akan sikap munafik orang-orang kafir yang menyembunyikan perasaan permusuhan mereka terhadap Nabi. Dengan begitu, pendapat ini memahami kata *shudûr* dengan pengertian 'kalbu' karena kemunafikan itu mengambil tempat di kalbu yang ada di dalam dada.

Dari akar kata *shâd, dâl, râ'*, terbentuk kata *yashduru* (يَصْدُرُ) yang disebutkan sekali, yaitu pada QS. Az-Zalzalah [99]: 6, *yashduru an-nâsu 'asytâtan* (يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا = manusia keluar—dari kubur—di dalam keadaan berbeda-beda). Menurut Al-Qurthubi, setelah hari Kebangkitan, manusia keluar dari kubur dalam keadaan berbeda-beda. Sekelompok mengambil arah ke kanan menuju surga, dan kelompok lain mengambil arah ke kiri menuju neraka. Menurut Al-Maraghi, pada hari Kebangkitan manusia keluar dari kubur dalam keadaan berbeda-beda. Orang-orang yang berbuat kabajikan tidak akan berada di dalam satu jalan dengan orang-orang yang banyak berbuat kejahatan; atau orang yang taat kepada Allah tidak akan satu jalan dengan orang yang tidak taat, agar Allah menunjukkan kepada mereka balasan atas apa yang mereka perbuat semasa mereka hidup.

Di dalam bentuk *ashdara* (أَصْدَرَ) – *yushdiru* (يُصْدِرُ), Al-Qur'an menyebutkan satu kali, yaitu pada QS. Al-Qashash [28]: 23, *"lâ nasqî ḥattâ yushdira ar-ri'âa"* (لَا نَسْقِى حَتَّىٰ يُصْدِرَ ٱلرِّعَآءُ = kami tidak memberi minum (ternak) sampai [penggembala-penggembala itu] memulangkan ternaknya).

❖ *Hanun Asrohah* ❖

SHUHUF (صُحُف)

Kata *shuḥuf* (صُحُف) adalah bentuk jamak dari *shaḥîfah* (صَحِيْفَة). Kata tersebut terdiri dari *shâd, ḥâ'*, dan *fâ'* (ص ح ف) yang secara literal berarti 'sesuatu yang terbentang secara lebar dan luas'. Karena itu, permukaan tanah disebut *ash-shaḥîf* (الصَّحِيْف); piring besar disebut *ash-shaḥfah* (الصَّحْفَة), bentuk jamaknya ialah *ash-shiḥâf*; bahkan, juga muka atau wajah disebut *ash-shaḥîfah* (الصَّحِيْفَة). Di samping itu, kata *ash-shaḥîfah* itu juga berarti 'lembaran atau kertas yang digunakan untuk menulis'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *shuḥuf* (صُحُف) disebut delapan kali, semuanya dalam bentuk jamak, sedangkan kata *ash-shiḥâf* yang merupakan bentuk jamak dari *ash-shaḥfah* disebut satu kali dan berarti 'piring-piring besar'. (QS. Az-Zukhruf [43]: 71). Ayat tersebut berbicara di dalam konteks kenikmatan yang diberikan Allah kepada penghuni surga.

Kata *shuḥuf* di dalam Al-Qur'an, secara umum dapat dikembalikan kepada pengertian bahasa yang menunjuk kepada 'lembaran atau kertas yang digunakan untuk menulis'. Karena itu, Al-Qur'an menggunakan kata *shuḥuf* untuk menunjuk kepada catatan amal seseorang di hari kemudian (QS. At-Takwîr [81]: 10). *Shuḥuf* yang dimaksud di dalam ayat tersebut berarti 'catatan amal setiap orang ketika masih hidup di dunia'. *Shuḥuf* dimaksud, dicatat oleh malaikat, mencakup perbuatan baik dan perbuatan jelek. Catatan amal tersebut baru berakhir setelah

manusia meninggal dan baru akan diberikan kepada setiap orang di hari kemudian sehingga setiap orang akan mengetahui semua yang telah diperbuatnya, sekaligus bisa mengadakan perhitungan sendiri untuk mengetahui apakah mereka termasuk orang yang selamat atau termasuk orang yang celaka. (QS. Al-Isrâ' [17]: 13-14). Catatan amal di dalam *shuḥuf* tersebut sangat cermat dan teliti sehingga tidak ada sedikit pun dari perbuatan manusia yang tidak terekam di dalamnya, sekecil apa pun perbuatan tersebut (QS. Al-Kahfi [18]: 49).

Kata *shuḥuf* juga digunakan Al-Qur'an untuk menunjuk kepada wahyu yang diturunkan Allah kepada para nabi-Nya. Di dalam kaitan ini, Al-Qur'an menggunakan kata *shuḥuf* untuk menunjuk kepada permintaan orang-orang musyrik terhadap Nabi Muhammad saw. agar mereka diberi surah tertulis dari Tuhan (QS. Al-Muddatstsir [74]: 52).

Di dalam hubungannya dengan penggunaan kata *shuḥuf* yang menunjuk kepada wahyu yang diturunkan Allah kepada nabi dan rasul-Nya (QS. 'Abasa [80]: 13), di dalam pengungkapannya, ada yang secara umum menunjuk kepada wahyu yang diturunkan kepada nabi dan rasul terdahulu (QS. Thâhâ [20]: 133), ada pula yang menunjuk secara khusus kepada kitab-kitab suci tertentu; misalnya *shuḥuf* yang diturunkan kepada Nabi Ibrahim dan Nabi Musa (QS. An-Najm [53]: 36, QS. Al-A'lâ [87]: 18-19), juga Al-Qur'an.

Kata *shuḥuf* dalam arti Al-Qur'an hanya disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu QS. Al-Bayyinah [98]: 2. Di dalam hal ini, Al-Qur'an disebut *shuḥufan muthahharah* (صُحُفًا مُطَهَّرَةً) karena Al-Qur'an sebagai kalam Allah tetap terjaga kesuciannya dari kemungkinan timbulnya perubahan akibat ulah manusia, seperti yang terjadi pada kitab suci terdahulu. Hal ini karena Al-Qur'an dijaga dan dipelihara oleh Allah swt. (QS. Al-Ḥijr [15]: 9). ❖ *M. Galib Matola* ❖

SHUN' (صُنْع)

Kata *shun'* (صُنْع) dan kata lain yang seasal dengan kata itu di dalam Al-Qur'an disebut 20 kali, tersebar di dalam 14 surah. Kata *shun'* berarti 'membuat baik perbuatan' (*ijâdah al-fi'l,* إِجَادَةُ الْفِعْل). Secara umum arti kata ini sama dengan kata *'amal* (عَمَل) dan *fi'l* (فِعْل). Akan tetapi, ketiga kata itu berbeda penekanannya. Kata *shun'* penekanannya pada sikap yang telah mengakar di dalam jiwa, atau tabiat yang sudah melekat dan tidak mungkin berubah lagi (*malakah,* مَلَكَة), atau sifat yang tertanam di dalam (*râsikhah,* رَاسِخَة). Arti kata itu lebih khusus daripada kata *'amal* dan *fi'l*. Kata *'amal* penekanannya pada perbuatan yang didasari kesengajaan atau niat (*qashd,* قَصْد). Kata ini lebih khusus daripada *fi'l* dan lebih umum daripada *shun'*. Adapun kata *fi'l* menekankan perbuatan secara umum, baik yang bersifat membuat bagus perbuatan maupun tidak, baik yang bersifat sengaja maupun tidak.

Di dalam QS. Hûd [11]: 37 dan 38 dikemukakan bahwa kata *ishna'* (اصْنَعْ) dan *yashna'* (يَصْنَع) menunjukkan bahwa sifat kafir umat Nuh sudah begitu mengakar sehingga mereka tidak mungkin berubah menjadi beriman. Hal ini diketahui dengan perantaraan akal (QS. Hûd [11]: 36). Kata *shan'ah* (صَنْعَة) juga hanya disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 80. Kata itu digunakan bagi Nabi Daud yang diajari Allah cara membuat baju besi untuk peperangan. Hal ini menunjukkan bahwa suasana sangat mendesak untuk menyiapkan baju pelindung peperangan, tidak mungkin ditunda-tunda lagi.

Selain itu, kata *shun'* (صُنْع) digunakan bukan dengan makna 'penciptaan dari tiada menjadi ada', tetapi dengan arti 'menyusun satu bentuk yang baru dari beberapa bahan atau materi yang sudah ada sebelumnya'. Contohnya dapat dilihat pada ungkapan *ishna'il-fulka* (اصْنَعِ الْفُلْكَ) dan *yashna'ul-fulka* (يَصْنَعُ الْفُلْكَ) di dalam QS. Hûd [11]: 37 dan 38 di atas. Kedua ungkapan itu adalah perintah Allah kepada Nabi Nuh untuk membuat perahu. Pembuatan perahu tentu menggunakan beberapa bahan berlainan yang sudah ada sebelumnya dan tidak mungkin

Sidrah

dibuat dari satu jenis bahan saja. Begitu pula firman Allah di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 129, *wa tattakhidzûna mashâni'a la'allakum takhludûn* (وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ = Dan kamu membuat benteng-benteng dengan maksud supaya kamu kekal di dunia?). Ayat itu menjelaskan perilaku kaum 'Ad membuat benteng-benteng agar mereka kekal hidup di dunia. Pembuatan benteng juga memerlukan bermacam-macam bahan dan tidak bisa dibuat dari satu jenis bahan saja.

Di dalam filsafat Islam kata *shun'* (صُنْع) dipakai untuk alam semesta dan menunjukkan 'penciptaan dari ketiadaan'. Sementara itu, di dalam Al-Qur'an kata ini tidak ada satu pun yang membicarakan alam semesta dan tidak pula menunjukkan bahwa kata ini berarti penciptaan dari ketiadaan, tetapi penciptaan bentuk yang baru dari beberapa materi yang sudah ada sebelumnya.

Adapun kata *shun'ullâh* di dalam QS. An-Naml [27]: 88, itu merupakan isyarat bahwa aturan yang dirancang Allah adalah perbuatan yang dipandang sangat sentral dan tidak akan berubah dan diubah. Jika dihubungkan dengan konteks ayat, itu berarti bahwa berjalannya gunung-gunung sebagaimana jalannya awan merupakan suatu ketentuan Allah yang tidak akan berubah dan diubah. Justru itu, di dalam beberapa tafsir kata *shun'allâh* (صُنْعَ اللهِ) sebagaimana juga *wa'dallâh* (وَعْدَ اللهِ) dan *shibghatallâh* (صِبْغَةَ اللهِ) adalah *mashdar* yang berfungsi sebagai penguat (*al-mu'akkidah*) informasi sebelumnya. ❖ *Sirajuddin Zar* ❖

SIDRAH (سِدْرَة)

Kata *sidrah* terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *sîn – dâl – râ*. Menurut Ibnu Faris akar kata tersebut menunjuk pada makna dasar 'bingung' atau 'pikiran kacau'. Dari situ orang yang tidak punya kepentingan dan tidak peduli apa yang ia perbuat disebut *as-sâdir* (اَلسَّادِر). Disamping itu kata *sidrah* juga dipakai sebagai nama jenis pohon, yaitu 'pohon sidrah'.

Di dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang digunakan dari akar kata tersebut hanya dua, yaitu bentuk *sidr* dan bentuk *sidrah*. Bentuk *sidr* ditemukan pada dua tempat, yaitu pada QS. Sabâ' [34]: 16 dan QS. Al-Wâqi'ah [56]: 28, sedangkan bentuk *sidrah* juga ditemukan pada dua tempat, yaitu pada QS. An-Najm [53]: 14 dan 16.

Di dalam QS. Sabâ' [34]: 16, penggunaan kata *sidr* menunjuk pada nama jenis salah satu pohon yang terdapat di dalam kebun-kebun penduduk Saba di Yaman. Ayat itu berkaitan dengan hukuman yang ditimpakan kepada penduduk Saba yang negerinya dijadikan *baldatun thayyibah* (بَلْدَةٌ طَيِّبَة = negeri yang baik) dan memiliki dua kebun (sisi kanan dan sisi kiri gunung) yang menghasilkan banyak rezeki dan buah yang dapat dimakan, kemudian negeri itu dilanda banjir besar yang menghancurkan bangunan-bangunan mereka dan menjadikan kebun-kebun mereka berganti atas kekufuran dan ketidaksyukuran mereka sebagaimana firman-Nya (Lihat QS. Sabâ' [34]: 16). Ada ulama yang menjelaskan bahwa pohon *sidr* tersebut adalah pohon *sidr* yang banyak durinya dan buahnya tidak dimakan, ada juga yang mengatakan bahwa pohon *sidr* tersebut termasuk pohon yang bagus sehingga dikatakan bahwa kedua kebun mereka setelah berganti masih ada tanaman yang baik dan berguna di samping tanaman yang tidak baik, tetapi jumlahnya hanya sedikit sebagaimana disebutkan di dalam ayat itu "dan sedikit dari pohon *sidr*". Terlepas dari kedua penafsiran yang berbeda tersebut, yang jelas pergantian itu menunjukkan pergantian dari dua kebun yang baik menjadi dua kebun yang tidak baik.

Kemudian penggunaan kata *sidr* pada QS. Al-Wâqi'ah [56]: 28 menunjuk pada pohon *sidr* yang ada di dalam surga. Disebutkan bahwa para penghuni surga *ashḥâbul-yamîn* "berada di antara pohon *sidr* yang tidak berduri". Nikmat yang mereka peroleh dari pohon *sidr* atau pohon bidara tersebut, menurut mufasir, di antaranya adalah naungan dan kesejukannya.

Adapun penggunaan kata *sidrah* pada QS. An-Najm [53]: 14 dan 16 menunjuk suatu tempat yang tidak dijelaskan di dalam kedua

ayat itu, tetapi di dalam Ayat 14, nama tersebut selengkapnya disebutkan *sidratul-muntahâ* (سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ = *sidrah* yang terakhir). Al-Qurthubi menjelaskan dengan berdasar pada hadits riwayat Muslim di dalam kitab *Shahih*-nya bahwa *sidrah* itu adalah nama sebuah pohon yang terdapat di langit keenam dan ujungnya sampai ke langit tujuh, di tempat itulah Nabi Muhammad saw. pernah melihat malaikat Jibril dalam bentuk aslinya untuk kedua kalinya. Selanjutnya, Al-Qurthubi mengemukakan sembilan pendapat mengapa pohon tersebut dinamai *sidratul-muntahâ* (سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ = pohon *sidrah* yang terakhir): Karena di situ merupakan batas akhir yang dapat dinaiki bagi makhluk yang ada di bawahnya dan batas akhir bagi makhluk di atasnya jika turun, pendapat ini berdasarkan riwayat Ibnu Mas'ud; Pendapat Ibnu Abbas mengatakan bahwa di situlah batas akhir yang dapat diketahui oleh para Nabi; Pendapat Adh-Dhahhak yang mengatakan itu karena segala amal perbuatan berakhir di situ; Pendapat Ka'ab yang mengatakan bahwa itu karena segenap malaikat dan para nabi hanya bisa sampai di situ; Pendapat Ar-Rabi' bin Anas mengatakan bahwa dinamai *sidratul-muntahâ* karena di situlah berakhir semua arwah para syuhada; Pendapat Qatadah mengatakan dinamai demikian karena di situlah sampai semua arwah orang-orang yang beriman; Ali ra. dan Rabi' bin Anas (di dalam pendapatnya yang lain) mengatakan, hal itu karena di situlah berakhir atau sampai semua orang yang mengikuti sunnah dan petunjuk Nabi Muhammad saw.; Pendapat Ka'b yang lain mengatakan bahwa di situlah dapat berakhir ilmu segenap makhluk; Pendapat yang didasarkan pada riwayat Abu Hurairah yang mengatakan bahwa itu karena siapa saja yang sampai di tempat itu maka dia telah berada di puncak kemuliaan.

Berdasarkan pendapat-pendapat tersebut di atas maka dapat dikatakan bahwa pendapat yang kesembilan itu dapat mencakup semuanya.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

SIHR (سِحْر)

Kata *sihr* (سِحْر) berasal dari bahasa Arab dari kata *sahara – yasharu – sihran* (سَحَرَ – يَسْحَرُ – سَحْرًا) yang berarti 'menipu' atau 'menyihir'. Kata *sihr* jamaknya *ashâr* (أَسْحَار) berarti 'tipuan', sedangkan di dalam bentuk *sâhir* (سَاحِر) jamaknya *saharah* (سَحَرَة) berarti 'tukang sihir' atau 'pelakunya'. Dan *sihr* juga dapat berarti 'pesona' karena adanya persamaan antara pesona dengan sihir seperti ungkapan yang mengatakan, *innal-bayâna lasihran* (إِنَّ ٱلْبَيَانَ لَسِحْرًا = sesungguhnya bahasa yang indah itu adalah sihir [pesona]). Adapun di dalam bentuk *sahira – yasharu – sahran* (سَحِرَ – يَسْحَرُ – سَحْرًا) berarti 'pagi'. *Sahr* (سَحْر) yang jamaknya *ashâr* (أَسْحَار) berarti 'akhir malam sebelum terbit fajar' atau 1/3 terakhir dari malam sampai terbitnya fajar. *As-sahârah* (ٱلسَّحَارَة) merupakan campuran gelapnya akhir malam dengan cahaya siang lalu dijadikanlah nama waktu itu.

Adapun kata *sihr* di dalam berbagai bentuknya terulang sebanyak 63 kali di dalam Al-Qur'an dengan makna yang berbeda sesuai dengan konteks ayat. Makna tersebut dapat dilihat antara lain, sebagai berikut:

1. Tipu daya, yakni tipuan yang tidak ada hakikatnya seperti yang dilakukan oleh para penyulap dengan memalingkan pandangan dari apa yang ia kerjakan karena kecepatan tangannya dan apa yang diperbuat oleh ahli-ahli nujum dengan ucapan yang menarik seperti firman Allah di dalam QS. Thâhâ [20]: 66:

   قَالَ بَلْ أَلْقُواْ ۖ فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ

   (Qâla bal al-qû fa'idzâ hibâluhum wa 'ishiyyuhum yukhaiyyalu 'ilaihi min sihrihim 'annahâ tas'â).

   "Musa berkata: "silahkan kamu sekalian melemparkan", maka tiba-tiba tali-tali dan tongkat-tongkat mereka terbayang kepada Musa seakan-akan ia merayap cepat lantaran sihir mereka."

   Diartikan tipuan di sini, karena menurut riwayat bahwa tukang-tukang sihir Firaun mempergunakan raksa pada tali-tali dan

Sihr

tongkat tersebut, sehingga terlihat seperti bentuk ular yang seolah-olah ular itu benar-benar berjalan.

2. *Sihr* dengan makna minta pertolongan setan, yaitu salah satu bentuk pendekatan kepadanya seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 102 yang berbunyi,

   وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَـٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَـٰنَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَـٰنُ وَلَـٰكِنَّ ٱلشَّيَـٰطِينَ كَفَرُوا۟ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ

   (Wat-taba'û mâ tatlûsy-syâthînu 'alâ mulki sulaimâna wa mâ kafara sulaimânu wa lâkinnasy-syâyathîna kafarû yu'allamûnan-nâsas-sihr).
   "Dan mereka mengikuti apa yang dibaca oleh setan-setan pada masa kerajaan Sulaiman, (mereka mengatakan bahwa Sulaiman itu mengerjakan sihir), padahal Sulaiman tidak kafir (tidak mengerjakan sihir) tetapi setan-setan itulah yang kafir (mengerjakan sihir). Mereka mengajarkan sihir kepada manusia..."

   Menurut tafsir Al-Qasim, telah menjadi kebiasaan bagi orang yang mempergunakan sihir untuk jalan mencari rezeki, mengucap nama-nama yang ganjil, kata yang tidak diketahui artinya oleh orang-orang umum. Mereka mengatakan bahwa nama-nama itu nama setan dan raja-raja jin, itulah sebabnya orang-orang bodoh berkeyakinan bahwa sihir itu adalah amal yang dilakukan untuk menghasilkan pertolongan-pertolongan setan dan jiwa-jiwa jahat.

3. *Sahr* yang jamaknya *ashâr* dengan makna perpaduan antara gelapnya malam dan cahaya siang, dan diperkirakan itu sekitar 2/3 malam. Terdapat di dalam firman Allah pada QS. Adz-Dzâriyât [51]: 18, *wa bil-'ashâr hum yastaghfirûn* (وَبِٱلْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ = Dan diakhir-akhir malam mereka memohon ampun). Dipahami demikian, karena ayat sebelumnya berkaitan dengan kata *al-lail* (ٱلَّيْلِ = malam) yang mengatakan mereka sedikit sekali tidur di waktu malam. Sedangkan *sâhur* (سَاحُر) dijadikan nama untuk makan malam bagi orang yang berpuasa.

4. *Sihr* di dalam arti sihir yang nyata seperti di dalam QS. Al-An'âm [6]: 7 menyatakan tentang kesombongan orang-orang kafir di luar batas dan memandang wahyu Allah sebagai sihir dan merasa diri mereka kena sihir. Di dalam ayat ini Allah menyatakan bahwa jika wahyu diturunkan di dalam bentuk tulisan di atas kertas, lalu mereka dapat memegangnya dengan tangan mereka sendiri tentulah mereka mengatakan bahwa itu adalah sihir yang nyata. Sihir di sini dianggap sebagai tanggapan indriawi terhadap sesuatu bukan berdasarkan khayalan atau tipuan.

Dengan memerhatikan makna *sihr* secara bahasa maupun secara istilah ataupun yang digunakan di dalam Al-Qur'an maka dapat disimpulkan bahwa *sihr* adalah suatu pengetahuan yang diamalkan dengan menggunakan tuntunan setan dan jin yang pada umumnya bertentangan dengan kenyataan yang sebenarnya. ❖ *Nurnaningsih* ❖

Sihir dilakukan untuk mendapatkan pertolongan jin, setan, dan roh jahat. Itulah keyakinan orang-orang bodoh.

Sijjîl

SIJJÎL (سِجِّيْل)

Kata *sijjîl* merupakan kata benda setimbang dengan *fi'îl* (فِعِّيْل). Sebagian besar pakar bahasa mengatakan kata *sijjîl* (سِجِّيْل) yang setimbangan dengan *fi'îl* (فِعِّيْل) ini termasuk ke dalam *ism al-mubâlaghah* (اِسْمُ الْمُبَالَغَة). An-Nahhas di dalam kitabnya *I'râbul-Qur'ân* menyatakan bahwa *sijjîl* merupakan kata benda tunggal (mufrad) dengan bentuk jamaknya adalah *sajâjîl* (سَجَاجِيْل). Kata *sijjîl* diambil dari kata kerja *sajjala* (سَجَّلَ), *yusajjilu* (يُسَجِّلُ), dan bentuk *mashdar*-nya adalah *tasjîlan* (تَسْجِيْلاً) yang memunyai arti *shabba* (صَبَّ = mencurahkan/menumpahkan) dan *kataba* (كَتَبَ = menulis/mencatat).

Di dalam Al-Qur'an, kata *sijjîl* dan kata yang seasal dengannya terdapat di dalam empat ayat. Satu ayat mengambil bentuk kata *as-sijill* (اَلسِّجِلّ = kertas) terdapat di dalam firman Allah QS. Al-Anbiyâ' [21]: 104 yang berbunyi, *Yauma nathwis-samâ'a kathayyis-sijilli lil-kutub* (يَوْمَ نَطْوِى اَلسَّمَآءَ كَطَيِّ اَلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ... = Yaitu pada hari Kami gulung langit sebagai menggulung lembaran-lembaran kertas). Dan tiga ayat lainya mengambil bentuk kata *sijjîl* (سِجِّيْل) yang terdapat di dalam QS. Hûd [11]: 82, QS. Al-Hijr [15]: 74, dan QS. Al-Fîl [105]: 4.

Dari tinjauan bahasa, menurut Ibnu Faris, kata yang terdiri atas huruf *sin, jim,* dan *lam* menunjuk kepada arti *inshibâb syai'in ba'da imtilâ'ihî* (اِنْصِبَابُ شَيءٍ بَعْدَ اِمْتِلاَئِهِ = curahan sesuatu setelah kepenuhannya), seperti ungkapan kalimat, *sajaltul-mâ'a fansajala* (سَجَّلْتُ المَاءَ فَانْسَجَلَ = saya mencurahkan/menuang air maka air itu tercurah). Dari asal ketiga huruf ini, menurut pakar bahasa, timbul kata lain seperti *as-sajîl* (السَّجِيْل) yang berarti *an-nashîb* (النَّصِيْب = bagian) dan *as-sajall* (السَّجَلّ) yang berarti *ad-dalwul-'azhîm* (الدَّلْوُ الْعَظِيْم = ember besar); bahkan, kata ini digunakan untuk mengemukakan gambaran tentang *al-'athiyyah al-katsîrah* (العَطِيَّةُ الْكَثِيْرَة = pemberian yang banyak); serta *as-sijill* (اَلسِّجِلّ) yang berarti *hajarun kâna yuktabu fîhi* (حَجَرٌ كَانَ يُكْتَبُ فِيْهِ = batu yang terdapat tulisan di atasnya); bahkan, setiap suatu yang dapat ditulisi dinamakan *as-sijill*, seperti kertas dan buku.

Dari tinjauan terminologi, menurut Ibnu Faris, *sijjîl* adalah *asy-syadîd* (الشَّدِيْد = keras/kuat). Al-Ashfahani mendefinisikannya dengan *hajarun wa thînun mukhtalith* (حَجَرٌ وَ طِيْنٌ مُخْتَلِط = batu dan tanah yang bercampur aduk), sedangkan menurut Muhammad Ismail Ibrahim, *sijjil* adalah *hijâratun min thînin mutahajjirin au huwa wâdun fi jahannam* (حِجَارَةٌ مِنْ طِيْنٍ مُتَحَجِّرٌ أَوْ هُوَ وَادٍ فِى جَهَنَّمَ = sejenis batuan yang berasal dari tanah yang membatu [mengeras] atau ia merupakan suatu lembah/jurang yang terdapat di neraka Jahannam). Adapun menurut Al-Qurthubi, *sijjîl* adalah *hijâratun min thînin thubikhat bi nâri jahannam maktûbun fîhâ asmâ'ul-qaumi* (حِجَارَةٌ مِنْ طِيْنٍ طُبِخَتْ بِنَارِ جَهَنَّمَ مَكْتُوْبٌ فِيْهَا أَسْمَاءُ الْقَوْمِ = sejenis batuan yang berasal dari tanah yang dibakar di neraka Jahannam yang padanya tertulis nama-nama kaum/kelompok). Ia mendasarkan pendapatnya kepada firman Allah di dalam QS. Adz-Dzâriyât [51]: 33 yang berbunyi *linursila 'alaihim hijâratan min thîn* (لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِّن طِيْنٍ = agar Kami timpakan kepada mereka batu-batu dari tanah yang keras).

Ada beberapa pendapat ulama tafsir yang berkaitan dengan kata ini. **Pertama**, kata *sijjîl* (سِجِّيْل) merupakan kata yang *mu'rab* (مُعْرَب), yakni kata di dalam bahasa Arab yang berasal dan diambil dari kata bahasa Asing. Menurut Ibnu Abbas, Said bin Jubair dan Ibnu Ishaq, *sijjîl* adalah kata *mu'rab* yang berasal dari dua kata di dalam bahasa Persia, yaitu kata *sanj* (سَنْج) dan *wijîl* (وِجِيْل) atau kata *sank* (سَنْك) dan *kîl* (كِيْل) yang berarti *hajarun wa thîn* (حَجَرٌ وَ طِيْن = batu dan tanah). Dua kata tersebut dijadikan di dalam satu kata *sijjîl* (سِجِّيْل) oleh bangsa Arab, sedangkan bagi Ar-Razi, *sijjîl* merupakan kata *mu'rab* dari bahasa Persia yang berasal dari kata *sankkîl* (سَنْكِيْل), yaitu

شَيءٌ مُرَكَّبٌ مِنَ الْحَجَرِ وَ الطِّيْنِ بِشَرْطٍ أَنْ يَكُوْنَ فِى غَايَةِ الصَّلاَبَةِ

(Syai' murakkab minal-hajari wath-thîn bisyarthin an yakûna fî ghâyatish-shalâbah).

"Sesuatu yang terdiri (terbuat) dari batu dan tanah dengan syarat ia harus betul-betul keras/padat."

Pendapat **kedua**, kata *sijjîl* (سِجِّيْل) sama maknanya dengan kata *sijjîn* (سِجِّيْن), salah satu

nama neraka. Menurut Abu Ubaidah, huruf *lam* pada kata *sijjîl* merupakan ganti dari huruf *nun* pada kata *sijjîn*, karena kedua huruf itu dekat dan bersaudara sehingga pakar makna (أَهْلُ المَعَانِى), menurut Al-Qurthubi di dalam kitab tafsirnya, mendefinisikan *sijjil* dan *sijjîn* dengan *asy-syadîdu minal-ḥajari wadh-dharabi* (الشَّدِيْدُ مِنَ الحَجَرِ وَ الضَّرْبِ = batu dan pukulan yang keras).

Pendapat **ketiga** dikemukakan oleh Ikrimah. Ia mengatakan bahwa *sijjîl* adalah *bahrun mu'allaqun fil-hawâ' bainas-samâ' wal-ardh, wa minhu nazalatil-ḥijârah* (بَحْرٌ مُعَلَّقٌ فِى الهَوَاءِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الأَرْضِ وَمِنْهُ نَزَلَتِ الحِجَارَة = lautan air yang tergantung [terdapat] di udara antara langit dan bumi dan dari sanalah hujan turun). Dan pendapat keempat dikemukakan oleh Ibnu Zaid yang mengatakan *sijjîl* adalah *ismus-samâ' ad-dunyâ* (إِسْمُ السَّمَاءِ الدُّنْيَا = nama dari langit dunia)

Penggunaan kata *sijjîl* diabadikan Allah di dalam konteks siksaan pada dua kisah yang terdapat di dalam Al-Qur'an. Kisah **pertama** adalah kisah Nabi Luth dan perbuatan negatif yang dilakukan kaumnya, sebagaimana terdapat di dalam QS. Hûd [11]: 82 yang redaksi ayatnya mirip dengan QS. Al-Hijr [15]: 74 yang berbunyi:

فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَـٰلِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنضُودٍ

(Falammâ jâ'a amrunâ ja'alnâ 'âliyahâ sâfilahâ wa amtharnâ 'alaihâ ḥijâratan min sijjîl mandhûd).
"Maka tatkala datang azab Kami, Kami jadikan negeri kaum Luth itu yang di atas ke bawah (Kami balikkan), dan Kami hujani mereka dengan batu dari tanah yang terbakar dengan bertubi-tubi."

Dari dua ayat itu, Allah mengikutkan kata *sijjîl* dengan kata *amthara* (أَمْطَرَ = menghujani). Di dalam pandangan pakar Tafsir penggunaan kata *amthara* berbeda artinya dengan kata *mathara* (مطر = hujan). Kata pertama digunakan untuk menunjukkan kepada azab siksaan, artinya hujan yang diturunkan berupa azab dan siksaan, sedangkan kata kedua *mathara* digunakan untuk menunjukkan kepada rahmat dan rezeki, artinya hujan yang diturunkan itu berupa rahmat dan rezeki.

Adapun kisah kedua adalah kisah *ashḥâbul-fîl* (أَصْحَابُ الْفِيْلِ = pasukan bergajah) di dalam QS. Al-Fîl [105]: 4 yang dipimpin oleh Abrahah, penguasa Yaman yang berada di bawah kekuasan kerajaan Negus di Ethiopia, ketika menyerang dan menghancurkan Ka'bah yang terdapat di Mekah pada tahun 571 M. Peristiwa ini cukup populer di kalangan bangsa Arab, khususnya pada masa Jahiliyah sehingga tahun kejadiannya mereka jadikan awal tahun penanggalan mereka. Peristiwa tersebut juga populer setelah kedatangan Islam karena kelahiran Nabi Muhammad saw. dinilai oleh banyak pakar bertepatan dengan tahun terjadinya peristiwa tersebut. ❖ *Ris'an Rusli* ❖

SIJN (سِجْن)

Kata *sijn* adalah kata asalnya (*mashdar*) dari: *sajana – yasjunu – sajnan/sijnan* (سَجَنَ – يَسْجُنُ – سَجْنًا \ سِجْنًا). Kata *sijn* dan kata yang seakar dengannya disebut sebanyak 12 kali. Umumnya digunakan di dalam konteks keduniaan, seperti dalam kisah Nabi Yusuf yang terulang sebanyak 9 kali dan dialog Nabi Musa dengan Firaun 1 kali. Selain itu, ada juga pembicaraan di dalam konteks orang yang durhaka pada Hari Kiamat nanti.

Secara bahasa kata *sijn* berarti: *al-ḥabsu* (الحَبْس = penahanan). Penjara yang dimaksud adalah berupa bangunan fisik sebagai tempat untuk mengurung orang-orang hukuman, yang dikenal dengan lembaga pemasyarakatan (LP).

Di dalam Al-Qur'an dikisahkan bahwa Nabi Yusuf as. pernah dipenjara oleh penguasa Mesir yang oleh Al-Qur'an dinamai Al-Aziz karena dituduh berbuat serong dengan istri sang penguasa. Al-Aziz adalah raja yang mengangkat dan membeli Yusuf dari seorang saudagar yang menemukannya di dalam sebuah sumur tua akibat dibuang saudara-saudaranya (QS. Yûsuf [12]: 15–22). Oleh karena ketampanan Yusuf, ketika ia menginjak usia remaja, istri penguasa (Al-Aziz) mulai tertarik dan menggoda Yusuf. Jika Allah tidak memberikan perlindungan kepada Yusuf, keduanya hampir melakukan perbuatan zina. Yusuf lari menuju pintu dan dikejar oleh

Sijn

istri penguasa (Al-Aziz) sambil memegang baju Yusuf dari belakang hingga koyak. Sesampai di pintu, keduanya berpapasan dengan penguasa Al-Aziz. Dengan nada tidak bersalah, istri penguasa (Al-Aziz) berkata:

... مَا جَزَآءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوٓءًا إِلَّآ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

(Mâ jazâ'u man arâda bi ahlika sû'an, illâ an yusjana au 'adzâbun 'alîm)

"...Apa pembalasan [yang pantas] terhadap orang yang bermaksud hendak berlaku serong terhadap istrimu selain dipenjarakan atau [dihukum] dengan siksaan yang pedih."

Pada ayat ini istri penguasa (Al-Aziz) bisa memengaruhi suaminya di dalam memberikan alternatif sanksi hukuman bagi Yusuf, yakni antara penjara atau disiksa dengan berat.

Kisah panjang tentang Yusuf ini dikemukakan selanjutnya oleh Allah di dalam QS. Yûsuf [12]: 26–52, yang mana akhirnya istri penguasa (Al-Aziz) mengakui kesalahannya dan tergoda oleh ketampanan Yusuf. Ketampanan Yusuf ini ia buktikan kepada para perempuan Mesir yang telah menudingnya berbuat salah dengan mengundang mereka datang ke istana. Ternyata para perempuan tersebut juga terpesona melihat Yusuf. Namun, karena permintaan istrinya, didukung oleh para perempuan tersebut, penguasa itu tetap memenjarakan Yusuf, sebagaimana yang diceritakan oleh Al-Qur'an di dalam QS. Yûsuf [12]: 35. Masa tertentu ini ditafsirkan oleh Rasyid Ridha dengan masa yang tidak ditentukan batasnya dan berakhir sampai masa pembebasannya dari mendiami penjara tersebut.

Kendati istri penguasa (Al-Aziz) mengakui kesalahannya; namun, Yusuf memilih tetap dipenjara dan berkata, "Ya Tuhan-Ku, penjara lebih baik bagiku daripada mengikuti ajakan perempuan-perempuan itu dan jika tidak Engkau hindarkan aku dari tipu daya mereka yang membawa aku tergoda oleh mereka, tentu aku termasuk orang yang bodoh." (QS. Yûsuf [12]: 33).

Kisah tentang *sijn* juga ditemukan ketika Nabi Musa berdebat dengan Raja Firaun yang mengatakan bahwa Musa yang telah ia asuh sejak masa kanak-kanak itu telah durhaka kepadanya ketika ia menyuruh Musa mempertuhankannya (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 29). Perdebatan ini berakhir dengan pertunjukan tukang sihir yang dikumpulkan oleh Firaun yang menyebar tali dan tongkat seakan-akan berbentuk ular untuk menakut-nakuti Musa. Namun, berkat bantuan Allah, tongkat Musa yang menjadi mukjizatnya berubah menjadi ular dan memakan ular-ular tukang sihir tersebut. Musa memenangkan pertandingan itu dan ahli sihir itu pun beriman kepada Musa sehingga Musa tidak jadi dipenjarakan oleh Firaun.

Kisah Nabi Yusuf dan Musa di atas menerangkan bahwa yang telah dan yang akan dimasukkan ke dalam penjara (*sijn*) bukan orang-orang yang telah melakukan kesalahan, tetapi orang yang menegakkan kebenaran. Nabi Yusuf menjadi korban dipenjarakan karena Raja Mesir Al-Aziz mengikuti kehendak istrinya yang sebenarnya berbuat salah, sedangkan Nabi Musa akan dimasukkan ke dalam penjara oleh Fir'aun karena menentang kebesarannya.

Kata lain yang seakar dengan *sijn* adalah *sijjîn*, seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Muthaffifîn [83]: 7–9. Ayat ini berbicara tentang orang-orang durhaka kepada Allah dan akan merasakan siksaan Allah sesuai dengan catatan kesalahan yang telah dituliskan buat mereka.

Kitâbun Marqûn menurut Ibnu Jarir Ath-Thabari adalah *kitâbun maktûbun mafrûghun minhu lâ yuzâdu fîhi wa lâ yunqashu minhu* (كِتَابٌ مَكْتُوْبٌ مَفْرُوْغٌ مِنْهُ لاَ يُزَادُ فِيْهِ وَ لاَ يُنْقَصُ مِنْهُ = sebuah kitab yang ditulis dan telah diselesaikan penulisannya, tidak ada lagi penambahan dan pengurangannya). Dan kitab atau tulisan yang dimaksud dengan *sijjîn* di dalam ayat di atas yang berisikan kesalahan-kesalahan yang akan ditimpakan bagi orang-orang yang durhaka kepada Allah di akhirat nanti. ❖ *Yaswirman* ❖

SILSILAH (سِلْسِلَة)

Kata *silsilah* (سِلْسِلَة) adalah bentuk mufrad, bentuk jamaknya adalah *salâsil* (سَلاَسِل). Kata itu dan kata yang seakar dengannya di dalam Al-Qur'an disebut tujuh kali. Di dalam bentuk *silsilah (mufrad)* disebut satu kali (QS. Al-Hâqqah [69]: 32), *salâsil (jamak)* dua kali (QS. Ghâfir [40]: 71 dan QS. Al-Insân [76]: 4), dan *salsabîl* (سَلْسَبِيْل) satu kali (QS. Al-Insân [76]: 18). Kata *yatasallalûn* (يَتَسَلَّلُوْنَ) disebut satu kali (QS. An-Nûr [24]: 63), *sulâlah* (سُلاَلَة) dua kali (QS. Al-Mu'minûn [23]: 12 dan QS. As-Sajadah [32]: 8).

Secara bahasa, *silsilah* artinya 'bersambungnya sesuatu dengan sesuatu yang lain', seperti air bersambung (mengalir) di dalam tenggorokan. Kilat yang menghiasi langit disebut dengan *silsilah al-barq* (سِلْسِلَةُ الْبَرْقِ). Demikian juga besi yang dirangkai disebut *silsilah al-hadîd*. Kata *salsabîl*, dari asal kata *salla* (سَلَّ), artinya 'sesuatu yang mudah masuk ke tenggorokan' karena sesuatu itu tawar dan bersih. Jadi, kaitan kata *silsilah* dan *salsabîl* karena sesuatu itu masuk dengan lancar, tidak tersendat-sendat. Kata *salsabîl* dijadikan nama sebuah mata air di surga karena air di surga adalah salah satu kenikmatan yang mudah diminum dan mendatangkan kenikmatan bagi penghuni surga.

Kata *silsilah* atau *salâsil* di dalam Al-Qur'an diartikan sebagai 'rantai'. Rantai tersebut dipakai untuk mengikat orang-orang kafir di neraka (QS. Al-Hâqqah [69]: 32). Jadi, arti yang digunakan adalah arti bahasa. Rantai tersebut dipakai untuk membelenggu, dipasang di leher mereka, kemudian untuk menyeret mereka ke dalam api yang menyala-nyala (QS. Ghâfir [40]: 71 dan QS. Al-Insân [76]: 4), sebagai bagian siksaan bagi mereka karena kekafiran mereka.

Kata *yatasallalûn* (يَتَسَلَّلُوْنَ) digunakan dengan arti 'berangsur-angsur pergi' (QS. An-Nûr [24]: 63). Kaitannya dengan *silsilah*, kepergian mereka tidak secara sekaligus, tetapi seakan-akan terdapat kesinambungan di antara yang satu dengan yang lain. Adapun kata *sulâlah* artinya 'sari pati' (QS. Al-Mu'minûn [23]: 12 dan QS. As-Sajadah [32]: 8). Di dalam *Mu'jam Alfâzhil-Qur'ân Al-Karîm* dijelaskan, disebut dengan *sulâlah* karena ia merupakan sari pati yang berasal dari makanan dan makanan tersebut berasal dari tanah.

Kata *salla – yasullu* (سَلَّ – يَسُلُّ) dari *as-sall* (السَّلُّ) artinya 'terlepas dan keluarnya sesuatu secara perlahan-lahan'. Ini sejalan dengan penggunaannya, yang berarti 'berangsur-angsur pergi'. Adapun kata *sulâlah* dari *as-sall* artinya 'sesuatu yang jernih yang keluar dari tanah'. Menurut Al-Ashfahani, *sulâlah* adalah samaran (*kinâyah*) dari air mani (*nuthfah*, نُطْفَة).

Kata *yatasallal* (يَتَسَلَّلُ) di atas digunakan di dalam konteks menggambarkan orang-orang yang tidak taat kepada perintah Allah dan *sulâlah* (سُلاَلَة) untuk menggambarkan proses kejadian manusia yang terbuat dari sari pati tanah atau sari pati air mani.

SINAH (سِنَة)

Kata *sinah* (سِنَة) berasal dari *wasina* (وَسِنَ), *yausanu* (يَوْسَنُ), *wasanan/sinatan* (وَسَنًا/سِنَةٌ), dari akar *waw, sin* dan *nun*, yang berarti 'kantuk'. *Ta' marbuthah* (ة) yang ada pada akhir kata *sinah* (سِنَة) adalah pengganti *waw* yang dihilangkan pada kata dasarnya itu. Al-Ashfahani menyebutkan arti *al-wasanu* (الْوَسَنُ) dan *as-sinah* (السِّنَة) yaitu *al-ghaflah wal-ghafwah* (الْغَفْلَةُ والْغَفْوَة = lengah/tidur ringan).

Kata ini hanya disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 255, yang lebih populer dengan nama ayat kursi. Kata yang seakar dengannya tidak satu pun yang ditemukam di dalam Al-Qur'an. Di dalam ayat itu, kata *sinah* (سِنَة) disebut mendahului kata *naum* (tidur). Kedua kata ini disebutkan di dalam ayat tersebut untuk menegaskan bahwa Allah tidak mengantuk dan tidak tidur (tidak lalai) di dalam mengatur alam ini. Tidak seorang pun yang tidur tanpa didahului oleh rasa kantuk karena kantuk memang merupakan mukaddimah tidur. Di dalam ayat ini dapat dipahami bahwa tidak dapat dibayangkan Allah akan tidur karena rasa kantuk pun tidak dapat terjadi pada-Nya. Kantuk dan tidur adalah sifat makhluk-Nya, yang merupakan tanda ke-

Siqâyah

lemahan dan kelalaian sehingga apa yang dikerjakan dapat mengakibatkan kesalahan dan ketidaksempurnaan. Bahkan, sering terjadi pada manusia diserang rasa kantuk, malah tertidur ketika sedang melakukan suatu pekerjaan yang dapat mengakibatkan kecelakaan baginya. Sekiranya Allah mengalami hal demikian, tentu alam ini akan kacau di dalam perjalanannya, sangat mungkin terjadi tabrakan antar planet di alam jagar raya ini. ❖ *Baharuddin HS.* ❖

SIQÂYAH (سِقَايَــة)

Kata *siqâyah* berasal dari *saqâ* (سَقَى), *yasqî* (يَسْقِى), *saqyan* (سَقْيًا), terdiri dari huruf *sîn, qâf,* dan huruf *mu'tal ya'*. Kata tersebut pada dasarnya mengandung arti 'memberi minum air kepada sesuatu'.

As-siqâyah (السِّقَايَة) berarti 'tempat memberi minum di musim haji', 'bejana yang dipergunakan untuk minum', dan juga 'piala'. Di dalam QS. Yusuf [12]: 72, kata *siqâyah* disamakan dengan kata *shâ'* (صَاع) bentuk jamaknya *shuwâ'* (صُوَاع) karena bejana tersebut pernah dipergunakan oleh raja sebagai alat minum, kemudian dipergunakan pula sebagai alat menakar bahan makanan (semacam literan).

Kata *siqâyah* (سِقَايَة) hanya ditemukan dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. At-Taubah [9]: 19 dan QS. Yûsuf [12]: 70. Akan tetapi, kata lain yang seakar dengannya dijumpai sebanyak dua puluh satu kali. Ada dalam bentuk *fi'l mâdhî,* seperti *saqâ* (سَقَى) pada QS. Al-Qashash [28]: 24; *fi'l mudhâri',* seperti *tasqî* (تَسْقِى) pada QS. Al-Baqarah [2]: 71, *yasqûna* (يَسْقُوْن); dan ada pula yang mendapat tambahan *dhamîr* yang berfungsi sebagai *maf'ûl bih* (penderita) misalnya: *asqainâkum* (أَسْقَيْنَـٰكُمْ) pada QS. Al-Mursalât [77]: 27; *asqainâkumûhu* (أَسْقَيْنَـٰكُمُوه) pada QS. Al-Hijr [15]: 22; *la-asqainâhum* (لَأَسْقَيْنَـٰهُم) pada QS. Al-Jinn [72]: 16; *nusqîkum* (نُّسْقِيكُم) pada QS. An-Nahl [16]: 66; dan *nusqiyahû* (نُسْقِيَه) pada QS. Al-Furqân [25]: 49.

Kata *siqâyatul-hâjji* (سِقَايَةَ ٱلْحَآجِّ) di dalam QS. At-Taubah [9]: 19 bermakna 'memberi minum jamaah haji'.

Siqâyah dapat pula berarti 'tempat yang digunakan untuk pelayanan kebutuhan air minum di musim haji maupun di luar musim haji'. Tempat ini terletak di dalam Masjidil-Haram berupa suatu batu besar di sebelah selatan sumur zamzam (tempo dulu). Kata ini dapat pula berarti 'pekerjaan memberi minum'. Di dalam catatan sejarah, pekerjaan ini dilaksanakan oleh Al-Abbas ibnu Abdil-Muthalib sejak masa Jahiliyah sampai pada masa Islam. Pekerjaan memberi minum jamaah haji dan menjaga Ka'bah merupakan pekerjaan yang sangat mulia; bahkan, menjadi kebanggaan bagi orang-orang Quraisy.

Sehubungan dengan hal itu, Imam Muslim dan Abu Daud meriwayatkan sebuah hadits melalui Nu'man bin Basyir bahwa suatu ketika (hari Jumat) sekelompok sahabat Nabi duduk-duduk di samping mimbar Rasulullah dan Umar salah seorang di antaranya. Seorang di antara mereka menyatakan, tidak akan melakukan pekerjaan setelah memeluk Islam selain memberi minum jamaah haji. Seorang lain menyiapkan dirinya hanya untuk mengurus Masjidil Haram. Yang terakhir mengatakan bahwa pekerjaan yang lebih mulia di antara keduanya itu adalah berjihad di jalan Allah. Mendengar pernyataan mereka, Umar menegur agar tidak ribut di samping mimbar Rasulullah, dan ia akan melaporkan kepada Nabi seusai shalat Jumat. Setelah shalat, Umar menemui Rasulullah meminta fatwa beliau, lalu turunlah ayat ini (QS. At-Taubah [9]: 19). Ayat tersebut menjelaskan bahwa sekalipun kedua pekerjaan, yakni memberi minum jamaah haji dan mengurus Masjidil-Haram sebagai pekerjaan mulia, tetapi tidak dapat menyamai derajat orang-orang beriman dan orang-orang yang berjihad di jalan Allah. Arti ayat selengkapnya: *"Apakah (orang-orang) yang memberi minum kepada orang-orang yang mengerjakan haji dan mengurus Masjidil-Haram, kamu samakan dengan orang-orang beriman kepada Allah dan hari kemudian, serta berjihad di jalan Allah? Mereka tidak sama di sisi Allah, dan Allah tidak memberikan petunjuk kepada kaum yang zhalim".* ❖ *Baharuddin HS.* ❖

Sîrah

SÎRAH (سِيْرَة)

Kata *sîrah* (سِيْرَة) berasal dari akar kata yang terdiri dari huruf *sîn, yâ'*, dan *râ'*, yang berarti 'berjalan di atas bumi'. Dari akar kata tersebut terbentuk kata kerja *sâra – yasîru* (سَارَ – يَسِيْرُ). *Sîrah* (سِيْرَة) adalah *mashdar* dari kata kerja tersebut.

Kata *sîrah* dengan berbagai bentukannya disebut 25 kali di dalam Al-Qur'an. Di dalam bentuk kata kerja, menurut Al-Ashfahani terulang empat kali. **Pertama**, *sâra fî* (سَارَفِى), seperti pada QS. Yûsuf [12]: 109, *Afalam yasîrû fil-ardhi* (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِى ٱلْأَرْضِ = Maka tidakkah mereka bepergian di muka bumi) dan QS. Saba' [34]: 18, *Yasîrû fîhâ layâlîa* (سِيرُوا فِيهَا لَيَالِىَ = Berjalanlah kamu di kota-kota itu pada malam). **Kedua**, *sâra bi* (سَارَبِـ), seperti pada QS. Al-Qashash [28]: 29, *Falammâ qadhâ Mûsâ al-ajala wa sâra bi ahlihî* (فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِۦٓ = Maka tatkala Musa telah menyelesaikan waktu yang ditentukan dan dia berangkat dengan keluarganya). **Ketiga**, *sârahû* (سَارَه), seperti *sirtuhû* (سِرْتُه). Bentuk ketiga ini tidak disebut di dalam Al-Qur'an. **Keempat**, *sayyara* (سَيَّرَ), seperti pada QS. Al-Kahfi [18]: 47, *Wayauma nusayyirul-jibâla* (وَيَوْمَ نُسَيِّرُ ٱلْجِبَالَ = Dan [ingatlah] akan hari [yang ketika itu] Kami perjalankan gunung-gunung) dan QS. At-Takwîr [81]: 3, *Wa idzal-jibâlu suyyirat* (وَإِذَا ٱلْجِبَالُ سُيِّرَتْ = Dan apabila gunung-gunung dihancurkan).

Lebih lanjut Al-Ashfahani menjelaskan bahwa *as-sair* (السَّيْر) memunyai dua makna. **Pertama**, melakukan perjalanan di muka bumi ini secara fisik. **Kedua**, melakukan perjalanan fisik di muka bumi, sekaligus perjalanan non-fisik berupa perjalanan pemikiran, misalnya sifat-sifat yang dimiliki para wali, yang badan mereka berada di bumi, tetapi hati dan pikiran mereka mengembara di alam "malakut" (alam metafisika). Contoh dalam hal ini terdapat pada QS. Al-An'âm [6]: 11, *Katakanlah: "Berjalanlah di muka bumi, kemudian perhatikanlah bagaimana akibat—balasan—terhadap orang-orang yang mendustakan itu"*. Di dalam ayat itu diperintahkan melakukan perjalanan sembari memerhatikan dan merenungkan balasan terhadap orang-orang yang berbuat dusta yang ditemukan di dalam perjalanan. Lebih jelas lagi digambarkan di dalam QS. Al-Hajj [22]: 46, Allah menganjurkan orang-orang kafir untuk melakukan perjalanan agar hati mereka dapat merasakan, dan telinga mereka dapat mendengar, serta mereka mau belajar dari kehancuran orang-orang yang melakukan kelaliman dan akibat-akibatnya.

Adapun kata *at-tasyîru* (التَّسْيِيْر) *mashdar* dari *sayyara* (سَيَّرَ) di dalam Al-Qur'an ada dua macam. **Pertama**, pemberian kemampuan, *qudrah* (قُدْرَة) dari Allah kepada manusia untuk melakukan perjalanan, sebagaimana dijelaskan di dalam QS. Yûnus [10]: 22, *Huwal-ladzî yusayyirukum fil-barri wal-bahri* (هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ = Dialah Tuhan yang menjadikan kamu dapat berjalan di daratan, [berlayar] di lautan). Yang dimaksud dengan *yusayyirukum* (يُسَيِّرُكُمْ) adalah memberi kemampuan kepada manusia untuk melakukan perjalanan sehingga diartikan, 'Dialah Tuhan yang telah menjadikan kalian dapat berjalan di muka bumi dan (melakukan perjalanan) di lautan'. **Kedua**, perpindahan atau perjalanan sesuatu (benda) atas kehendak Allah semata (dengan paksaan), seperti dijtegaskan di dalam QS. At-Takwîr [81]: 3, *wa idzal-jibâlu suyyirat* (وَإِذَا ٱلْجِبَالُ سُيِّرَتْ = dan apabila gunung-gunung dihancurkan). Al-Maraghi menafsirkannya bahwa gunung-gunung digerakkan dan digoncangkan dari tempatnya sehingga hancur.

Kata *sîrah* (سِيْرَة) adalah *mashdar* dari kata kerja *sâra – yasîru* (سَارَ – يَسِيْرُ). Kata ini disebut sekali di dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. Thâhâ [20]: 21, *Qâla khudzhâ wa lâ takhaf sanu'îduhâ sîratahâl-ûlâ* (قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ ۖ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا ٱلْأُولَىٰ = Allah berfirman [kepada Nabi Musa]: "Peganglah ia dan jangan takut, Kami akan mengembalikannya kepada keadaannya semula). Kata *sîrah* (سِيْرَة) adalah *ism* dari *sair* (سَيْر), seperti kata *rakbah* (رَكْبَة) dari *rukûb* (رُكُوْب). Suatu ungkapan menyatakan *li fulân sîrah hasanah* (لِفُلَانٍ سِيْرَةٌ حَسَنَةٌ = seseorang memiliki biografi yang bagus). Kemudian arti 'biografi' atau 'perjalanan hidup' berkembang menjadi arti *'madzhab'* (مَذْهَب = cara) atau *'tharîqah'* (طَرِيْقَة = jalan), dikatakan *sairul-awwalîn* (سَيْرُ ٱلْأَوَّلِيْنَ), maksudnya *tharîqatul-al-*

awwalîn (طَرِيْقَةُ ٱلْاَوَّلِيْنَ = jalan orang-orang terdahulu). Menurut Az-Zamakhsyari, ulama berbeda pendapat mengenai *sîrah* (سِيْرَة) dalam ayat itu. Pendapat pertama menyatakan bahwa kata *sîrah* (سِيْرَة) dibaca *nashab* karena kedudukannya sebagai *zharaf* (ظَرَف) sehingga menjadi *sanu'îduhâ tharîqatahal-ûlâ* (سَنُعِيْدُهَا طَرِيْقَتَهَا ٱلْأُوْلَى), maksudnya *fi hâl mâ kânat 'ashâ* (فِي حَالِ مَا كَانَتْ عَصَا = di dalam bentuk tongkat). Adapun kata *a'âdah* (أَعَادَهُ) dari kata *a'âda* (أَعَادَ), berarti *'âda 'ilaih* (عَادَ إِلَيْهِ = mengembalikan). Pendapat kedua menyatakan bahwa kata *sanu'îduhâ* (سَنُعِيْدُهَا) tidak berkaitan dengan kata *sîratahâ* (سِيْرَتَهَا) dengan arti bahwa ular semula di dalam bentuk tongkat, lalu tongkat itu hilang dan berubah menjadi ular, *fa sanu'îduhâ ba'da dzahâbihâ kamâ ansya'nâhâ awwalan* (فَسَنُعِيْدُهَا بَعْدَ ذَهَابِهَا كَمَا أَنْشَأْنَاهَا أَوَّلاً = maka Kami akan mengembalikan tongkat itu setelah tiadanya kepada bentuk semula). Kata *sîratahâ* (سِيْرَتَهَا) dibaca *nashab* karena adanya *fi'l* yang tersimpan, yaitu *tasîru sîratahâl-ûlâ* (تَسِيْرُ سِيْرَتَهَا ٱلْأُوْلَى = berjalan kepada keadaan semula). Dari kata kerja *tasîru* (تَسِيْر) dapat dipahami bahwa tongkat diubah oleh Allah menjadi ular, kemudian ular itu diubah menjadi tongkat kembali, yang ketika menuju perubahan tersebut ular berjalan dan perlahan-lahan berubah kepada keadaan semula, yaitu tongkat.

Bentuk *mubalaghah* dari kata *sâra – yasîru* (سَارَ – يَسِيْرُ) adalah kata *sayyârun* (سَيَّار = orang yang banyak melakukan perjalanan atau bepergian). Kata *sayyârah* (سَيَّارَة) menunjukkan arti 'sekelompok orang yang banyak melakukan bepergian', yang disebut kafilah karena kafilah banyak melakukan perjalanan ke berbagai tempat untuk berdagang, seperti yang dikemukakan di dalam QS. Yûsuf [12]: 19, *Wa jâ'at sayyâratun fa-arsalû wâridhahum fa adlâ dalwah* (وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ = Kemudian datanglah sekelompok orang-orang yang melakukan perjalanan [untuk berdagang], lalu mereka menyuruh seorang pengambil air, maka dia menurunkan timbanya). Sementara itu, kata *sayyârah* (سَيَّارَة) di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 96 menunjukkan arti musafir secara umum, baik untuk tujuan berdagang maupun lainnya.

❖ *Hanun Asrohah* ❖

SIRÂJ (سِرَاج)

Kata *sirâj* merupakan kata benda di dalam bentuk *mufrad* (tunggal), dan bentuk jamaknya adalah *suruj* (سُرُج). Kata ini diambil dari kata kerja *asraja* (أَسْرَجَ), *yusriju* (يُسْرِجُ) yang berarti *"auqadahu"* (أَوْقَدَهُ = menyalakan) atau memberi api atau sinar kepada benda lain.

Menurut Ibnu Faris, kata yang terdiri dari huruf *sin, ra'* dan *jim* menunjukkan arti *"al-ḥasan"* (الحَسَن = kebaikan), *"az-zînah"* (الزِّيْنَة = hiasan) dan *"al-jamâl"* (الجَمَال = keindahan). *Sirâj* (سِرَاج) melambangkan kebaikan karena ia memberi sinar dan penerangan bagi yang lain. Ia merupakan hiasan dan keindahan karena mata akan sejuk dan tidak akan mengalami gangguan bila memandangnya dibandingkan dengan matahari. Dan ditinjau dari sudut terminologi, menurut Muhammad Ismail Ibrahim, Ibnu Manzhur, dan Al-Abyari, *siraj* adalah *"al-mishbâḥuz-zâhir bi fatîlatin wa dahnin"* (المِصْبَاحُ الزَّاهِرُ بِفَتِيْلَةٍ وَدَهْنٍ = lampu (pelita) yang bercahaya terang dengan mengunakan sumbu dan minyak"). Mereka menambahkan bahwa "setiap sesuatu yang menyinari diibaratkan dengan *siraj* (pelita)".

Di dalam Al-Qur'an, kata *sirâj* (سِرَاج) terdapat di dalam empat tempat, yaitu QS. Al-Furqân [25]: 61, QS. Al-Aḥzâb [33]: 46, QS. Nûḥ [71]: 16 dan QS. Al-Naba' [78]: 13 di dalam posisi *manshûb* sebagai *ḥâl*, seperti *sirâjan munîran* (سِرَاجًا مُنِيْرًا = pelita yang bercahaya) di dalam arti memunyai sifat seperti pelita (*dzû sirâj*/ذُو سِرَاجٍ), bukan di dalam arti *sirâj* yang sebenarnya, karena *ḥâl* tidak akan ada kecuali merupakan sifat bagi pelaku atau objek.

Kata *sirâj* di dalam Al-Qur'an mengandung beberapa makna, mufasir salaf, seperti Ibnu Abbas maupun mufasir kontemporer, seperti Az-Zuhaili mengartikan *sirâj* dengan *"asy-Syams"* (الشَّمْسُ = matahari), sebagaimana firman Allah QS. Nûḥ [71]: 16 yang berbunyi: *"wa ja'alasy-syamsa sirâjan* (وَجَعَلَ ٱلشَّمْسَ سِرَاجًا = Ia menjadikan

matahari bagaikan pelita).

Pada hakikatnya *sirâj* (سِرَاج = pelita) dan *asy-syams* (الشَّمْس = matahari) memunyai fungsi yang sama, yaitu memberi penerangan dan sinar, sehingga bisa dimanfaatkan oleh benda lain, seperti pelita dapat menerangi dan menghilangkan kegelapan malam, sehingga manusia bisa berjalan padanya. Di samping itu, kehangatan dan sinar matahari serta cahayanya ini dapat menolak dan menghilangkan berbagai penyakit serta dibutuhkan oleh setiap makhluk hidup atau *fal-ḥarâratu wadh-dhau'u yathrudânil-amrâdha wa yun'isyâni kulla ḥayyin* (فَالحَرَارَةُ وَالضَّوْءُ يَطْرُدَانِ الأَمْرَاضَ وَيُنْعِشَانِ كُلَّ حَيّ).

Dengan demikian, penempatan kata *sirâj*, bukan *asy-syams*, di dalam Al-Qur'an mengandung maksud tertentu. *Asy-syams* (matahari) memunyai sinar dan cahaya yang sangat melebihi sinar dan cahaya *sirâj* (pelita), sehingga menjadikan mata manusia sakit, perih dan silau memandangnya. Adapun *sirâj* (pelita) membuat mata lebih tenang dan sejuk serta nyaman bertahan lama melihatnya atau

الشَّمْسُ الَّتِي هِيَ أَشَدُّ إِضَاءَةً مِنْ السِّرَاجِ لأَنَّ ضَوْءَ الشَّمْسِ يُبْهِرُ العَيْنَ وَأَمَّا ضَوْءُ السِّرَاجِ فَتَرْتَاحُ لَهُ الأَعْيُنُ

"Asy-syamsul-latî hiya asyaddu idhâ'atan minas-sirâj; li anna dhau'asy-syamsi yubhirul-'ain wa amma dhaw'us-sirâj fa tartâhû lahul-a'yun"
Dan hal ini menunjukkan kepada kelembutan dan kesejukan petunjuk Allah yang diperuntukkan bagi manusia.

Di dalam disiplin ilmu balaghah, kata *sirâjan* yang terdapat di dalam QS. Al-Aḥzâb [33]: 46, *sirâj* merupakan bentuk *"isti'ârah"* (إِسْتِعَارَة = metafora) bagi cahaya. Maksudnya adalah hidayah dan petunjuk dalam kegelapan bagi yang sesat. Atau ia berbentuk *tasybîh balîgh* (تَشْبِيْهٌ بَلِيْغٌ), yang tidak disebut *wajhusy-syabah*-nya (وَجْهُ الشَّبَه = sisi keserupaan) dan *adâtut-tasybîh* (أَدَاةُ التَّشْبِيْه), sehingga artinya adalah *"anta yâ Muhammad kassirâjil mudhî'i fîl-hidâyah"* (أَنْتَ يَا مُحَمَّد كَالسِّرَاجِ الْمُضِيءِ فِي الْهِدَايَة = Engkau wahai Muhammad bagaikan matahari yang bercahaya terang dalam memberi petunjuk dan pencerdasan). Artinya, Nabi Muhammad seperti matahari yang bercahaya terang yang sinarnya dimanfaatkan manusia untuk bisa berjalan pada jalan yang lurus dan mencapai kebahagiaan dunia akhirat".

Menurut An-Naisaburi dan Ash-Shabuni, Nabi Muhammad saw. disifatkan dengan matahari karena ia dapat menghilangkan berbagai kezaliman dosa syirik kepada Allah, dan melalui dirinya orang-orang yang sesat bisa mendapatkan petunjuk-Nya, sebagaimana matahari dapat menghilangkan kegelapan malam dan menerangi manusia. ❖ *Ris'an Rusli* ❖

SIRR (سِرّ)

Sirr (سِرّ) yang secara leksikal berarti "rahasia" atau "elemen batin dalam hati" adalah suatu kata yang lebih populer sebagai istilah kaum sufi. Kata ini telah menjadi suatu istilah teknis di kalangan mereka yang menandai suatu tingkatan pengalaman spritual mereka dengan Allah.

Kata ini berasal dari akar kata *sarra – yasirru – sirran* (سَرَّ – يَسِرُّ – سِرًّا), yang berarti "perkataan yang disembunyikan di dalam hati" (dirahasiakan). Lawan kata *sirr* adalah *i'lân* (إِعْلاَن = pengumuman). Ibnu Faris menyebutkan bahwa kata yang terdiri dari huruf *sîn* dan *râ'* yang di-*tadh'if* ini memiliki berbagai makna cabang yang kesemuanya menyatu dalam satu arti yang menunjuk kepada "penyembunyian sesuatu." Nikah dinamakan *sirr* karena urusan ini adalah sesuatu yang tidak diumumkan.

Di dalam Al-Qur'an, ditemukan sebanyak 33 kali kata yang berakar dari kata *sarra* tersebut dalam berbagai bentuknya yang berarti rahasia. Kata *sirr* sendiri ditemukan sebanyak 11 kali; 5 kali di dalam bentuk *ma'rifah*, (yakni pada QS. Al-An'âm [6]: 3; QS. At-Taubah [9]: 78; QS. Thâhâ [20]: 7; QS. Al-Furqân [25]: 6 dan Az-Zukhrûf [43]: 80); dan 6 kali di dalam bentuk *nakirah*, (yakni pada QS. Al-Baqarah [2]: 235 dan 274; QS. Ar-Ra'd [13]: 22; QS. Ibrâhîm [14]: 31; QS. An-Nahl [16]: 75; dan QS. Fâthir [35]: 29).

Makna yang digunakan Al-Qur'an sedikit lebih luas daripada arti leksikalnya, yakni tidak

hanya menyangkut perkataan, tetapi juga perbuatan serta segala jenis rahasia di langit dan di bumi. Misalnya kata *sirr* di dalam QS. Al-Furqân [25]: 6, mengacu ke pengetahuan Allah yang meliputi segala rahasia di langit dan di bumi. Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 274, QS. Ar-Ra'd [13]: 22, QS. Ibrâhîm [14]: 31, QS. An-Nahl [16]: 75, QS. Fathir [35]: 29, Al-An'âm [6]: 3, kata *sirr* disebut untuk mengacu ke perbuatan menginfakkan harta, baik secara rahasia maupun secara terang-terangan.

Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 274, *sirr* disebut berkaitan dengan jaminan pahala di sisi Tuhan dan kebebasan dari rasa takut dan sedih bagi mereka yang menginfakkan sebagian hartanya pada malam dan siang hari, secara sembunyi-sembunyi dan secara terang-terangan.

Ibnu Abbas menyebutkan bahwa ayat ini turun berkaitan dengan pribadi Ali bin Abi Thalib yang pada suatu hari memiliki empat keping dirham. Lalu ia menginfakkan satu dirham di malam hari, satu dirham di siang hari, satu dirham secara sembunyi-sembunyi, dan satu dirham lagi secara terang-terangan.

Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 235, *sirr* disebutkan berkaitan dengan beberapa ketetapan Allah swt. menyangkut etika yang harus ditaati oleh mereka yang ingin meminang perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya. Di antaranya disebut di dalam kalimat: *la tuwâ'idûhunna sirran* (لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا). Setidaktidaknya ada empat penafsiran yang dikemukakan oleh ahli-ahli tafsir tentang maksud ayat tersebut.

1. *Sirr* di dalam ayat itu berarti "nikah". Dengan demikian arti ayat tersebut adalah "Janganlah kamu menikahinya, selama masih di dalam masa iddah." Di dalam hal ini, Ibnu Qutaibah menyatakan bahwa penggunaan kata *sirr* untuk arti "nikah" karena nikah (hubungan seks) itu adalah suatu hal yang dilakukan secara sembunyi.
2. *Muwâ'adatan sirran* (مُوَاعَدَةً سِرًّا) adalah ungkapan "Aku mencintaimu, berjanjilah kepadaku untuk tidak kawin dengan laki-laki lain selain diriku."
3. *Sirr* di dalam ayat itu berarti "zina." Dengan demikian arti ayat tersebut adalah "Janganlah kamu berzina dengannya."
4. Arti ayat itu adalah "Janganlah kamu menikahinya selama masih di dalam masa iddahnya secara rahasia, dan setelah habis masa iddahnya baru kamu perlihatkan.

Di dalam QS. Thâhâ [20]: 7, *sirr* disebut berkaitan dengan larangan yang secara halus dinyatakan untuk tidak mengeraskan suara berdoa karena Allah pasti mendengarnya meskipun diucapkan dengan *sirr* (pelan atau tersembunyi sekali) dan bahkan *akhfâ* (أَخْفَى = lebih tersembunyi) lagi. Ahli-ahli tafsir berbeda pendapat tentang makna *sirr* dan *akhfâ* di dalam ayat itu. Ada yang mengatakan bahwa *sirr* adalah sesuatu yang dirahasiakan oleh manusia, sedangkan *akhfâ* adalah sesuatu yang belum terjadi, tetapi akan terjadi. Ahli tafsir yang lain mengatakan bahwa *sirr* adalah kata hati, sedangkan *akhfâ* adalah sesuatu yang belum terucapkan. Yang lain lagi mengatakan bahwa *sirr* adalah apa yang kamu rahasiakan, sedangkan *akhfâ* adalah apa yang ada dalam hatimu.

Dengan demikian, penggunaan *sirr* di dalam Al-Qur'an mengacu kepada lebih dari sekadar perkataan yang dirahasiakan, tetapi juga mencakup perbuatan atau tindakan yang dirahasiakan/disembunyikan dan segala sesuatu yang tersembunyi di alam raya ini, yang sepenuhnya berada dalam pengetahuan Allah swt. ❖ *Salahuddin* ❖

SUBÂT (سُبَات)

Kata *subât* terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *sîn – bâ – tâ*. Menurut Ibnu Faris makna dasar akar kata tersebut menunjuk pada arti 'tenang' dan 'diam'. Dari makna itu maka orang yang bimbang disebut *masbût* (مَسْبُوْت) karena gerakannya terhenti atau diam. Berjalan dengan lembut disebut *sibt* (سِبْت) karena gerakannya sedikit. Begitu pula hari sabtu dinamai *sabt* (سَبْت) karena dalam kepercayaan Yahudi, yang kemudian terserap oleh ma-

syarakat Arab bahwa penciptaan telah selesai pada hari jumat sehingga pada hari sabtu sudah tidak ada lagi penciptaan (diam). Ada juga yang mengatakan bahwa hari sabtu itu dinamai demikian karena Bani Israil pada hari itu diperintahkan untuk istirahat dan berhenti melakukan aktivitas duniawi. Demikian halnya kulit yang sudah disamak disebut *sabt* (سَبْت) karena proses perbaikannya telah terhenti karena sudah selesai.

Dalam Al-Qur'an, kata tersebut dengan semua bentuk derivasinya berulang sebanyak 9 kali dengan tiga macam bentuk, yaitu bentuk *sabt* (سَبْت) sebanyak 6 kali, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 65, QS. An-Nisâ' [4]: 47 dan 154, QS. Al-A'râf [7]: 163 [2 kali), serta QS. An-Nahl [16]: 124. Bentuk *subâtâ* (سُبَاتًا) 2 kali, yaitu pada QS. Al-Furqân [25]: 47 serta QS. An-Naba' [78]: 9, dan bentuk *yasbitûna* (يَسْبِتُوْن) satu kali, yaitu pada QS. Al-A'râf [7]: 163.

Penggunaan bentuk *subât* (سُبَات) pada kedua ayat tersebut berkaitan dengan fungsi tidur sebagai *subât*. Para mufasir mengartikan kata tersebut dengan 'istirahat' dengan arti berhenti dari segala kesibukan. Akan tetapi, mereka berbeda pendapat tentang makna asal dari kata tersebut. Ada yang mengatakan asalnya dari makna terbentang, sebagaimana dikatakan jika seorang menguraikan dan membentangkan rambutnya *sabatatil mar'atu sya'rahâ* (سَبَتَتِ الْمَرْأَةُ شَعْرَهَا = wanita itu menguraikan rambutnya), tidur disebut sebagai *subât* karena itu terjadi dengan membentangkan badan, dan dengan membentangkan badan di situ terkandung makna istirahat. Ada juga yang mengatakan makna asalnya adalah diam dan berhenti, tidur itu disebut *subât* karena dengan tidur berarti berhenti dari segala aktivitas jasmani. Ada lagi yang mengatakan asalnya dari makna diam di tempat, tidur dinamai *subât* karena orang tidur itu diam, tidak sibuk dan tidak bergerak, sedangkan Al-Khalil mengartikan *subât* dengan 'tidur yang berat' artinya tidur itu dijadikan berat sehingga dapat istirahat dengan sempurna. ❖ *Muhammad Wardah Akil* ❖

SUHT (سُحْت)

Kata *suht* di dalam Al-Qur'an dijumpai empat kali, yakni tiga kali di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 42, 62, dan 63 yang semuanya berbentuk *ism mashdar* (إِسْمُ مَصْدَر = kata kerja yang dibendakan), yakni *as-suht* (السُّحْت) serta satu kali dijumpai di dalam QS. Thâhâ [20]: 61 dengan bentuk *fi'lun mudhâri'un tsulâtsiyyun mazîdun bi harfin wâhidin 'alâ wazni yuf'il* (فِعْلٌ مُضَارِعٌ ثُلَاثِيٌّ مَزِيْدٌ بِحَرْفٍ وَاحِدٍ عَلَى وَزْنِ يُفْعِلُ = kata kerja bentuk sekarang/akan datang yang tiga huruf dengan tambahan satu huruf yang sepatron dengan *yuf'ilu*) yaitu *yushitu* (يُسْحِتُ).

Kata *suht* adalah suatu istilah yang digunakan untuk sesuatu yang haram perolehannya; misalnya, dari hasil transaksi riba, sogokan, dan setiap usaha yang tidak halal. Demikian keterangan yang dikemukakan oleh Audah Khalil Abu Audah di dalam kitabnya yang berjudul *At-Tathawwurud-Dalâlî baina Lughatisy-Syi'ri wa Lughatil-Qur'ân*. Az-Zajjaj menyebutkan bahwa segala sesuatu yang haram dinamai dengan *suht*, sedangkan Al-Jubbai menyebutkan bahwa sesuatu yang tidak memunyai berkah bagi pemiliknya dinamai dengan *suht*.

Ayat-ayat Al-Qur'an yang menyebut kata

Setiap daging yang tumbuh dari hasil yang haram (suht), *maka neraka yang lebih pantas baginya (untuk membakarnya)*

ini selalu dikaitkan dengan kata dosa atau hal-hal yang membawa kepada perbuatan dosa. Misalnya, ungkapan *akkâlûna lis-suht* (أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ = banyak memakan yang haram), di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 42, didahului dengan ungkapan *sammâ'ûna lil-kadzibi* (سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ = orang yang suka mendengar perkataan dusta). Di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 62, kata *shuht* dikaitkan dengan ungkapan *yusâri'ûna fil-itsmi wal-'udwân* (يُسَارِعُونَ فِي ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ = mereka [orang-orang Yahudi] bersegera membuat dosa dan permusuhan).

Selain yang terdapat di dalam QS. Thâhâ, kata *suht* dikaitkan pula dengan kata yang berakar kata *akala* (أَكَلَ = makan), artinya memakan yang haram. Ketika menafsirkan QS. Al-Mâ'idah [5]: 42, Ath-Thabarsi, penulis kitab *Majma'ul Bayân fi Tafsîril-Qur'ân,* mengutip sebuah hadits Nabi yang diriwayatkan oleh Ibnu Mas'ud: *"annas-suhta huwar-risywah fil-hukmi* (أَنَّ السُّحْتَ هُوَ الرِّشْوَةُ فِيْ الْحُكْمِ = bahwasanya *as-suht* itu adalah sogok menyogok di dalam [memutuskan] hukum). Bahkan, Ath-Thabarsi lebih lanjut mengutip penjelasan Ali ra. yang menyebutkan bahwa selain sogok menyogok di dalam [memutuskan] hukum, yang termasuk *as-suht* itu juga adalah *mahrul-baghy* (مَهْرُ الْبَغِي = upah pelacuran), *kasb al-hajjâm* (كَسْبُ الْحَجَّامِ = hasil usaha tukang bekam), *'asbul-fahl* (عَسْبُ الْفَحْلِ = upah pejantanan), *tsamanul-kalb* (ثَمَنُ الْكَلْبِ = harga [penjualan] anjing), *tsamanul-khamr* (ثَمَنُ الْخَمْرِ = harga [penjualan] minuman yang memabukkan), *tsamanul-maitah* (ثَمَنُ الْمَيْتَةِ = harga [penjualan] bangkai), *hulwânul-kâhin* (حُلْوَانُ الْكَاهِنِ = upah tukang ramal), *al-isti'jâl fil-ma'shiyah* (الِاسْتِعْجَالُ فِيْ الْمَعْصِيَةِ = ketergesaan dalam perbuatan maksiat). Perbuatan-perbuatan tersebut dilarang karena selain merusak keyakinan agama bagi yang melakukannya, juga menghilangkan harga dirinya. Oleh karena itu, Nabi saw. memperingatkan di dalam sabdanya sebagaimana diriwayatkan oleh Ad-Darimi di dalam kitabnya, *Sunan Ad-Dârimî,* bahwa *kullu lahmin anbatahus-suhtu fan-nâru aulâ bih* (كُلُّ لَحْمٍ أَنْبَتَهُ السُّحْتُ فَالنَّارُ أَوْلَى بِهِ = setiap daging yang tumbuh dari hasil yang haram maka neraka yang lebih pantas baginya [untuk membakarnya]).

Kata *yushita* di dalam QS. Thâhâ [20]: 61, yang berakar kata *suht* itu diartikan dengan 'membinasakan' dan digunakan untuk mengecam Firaun yang suka mengada-ada dan dusta dalam melawan ajaran Nabi Musa as. Firaun, dalam hal ini, mengatur tipu daya dengan mendatangkan tukang sihirnya sehingga diperingatkan oleh Musa sebagaimana direkam oleh Al-Qur'an,

قَالَ لَهُم مُّوسَىٰ وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُم بِعَذَابٍ ۖ وَقَدْ خَابَ مَنِ ٱفْتَرَىٰ

(Qâla lahum Mûsâ wailakum lâ taftarû 'alâllâhi kadziban fayushitakum bi 'adzâbin wa qad khâba maniftarâ).

"Berkata Musa kepada mereka; "Celakalah kamu; janganlah kamu mengada-adakan kedustaan terhadap Allah, atau dia membinasakan kamu dengan siksa." sesungguhnya telah merugi orang yang mengada-adakan kedustaan." ❖ *Mujahid* ❖

SUJÛD (سُجُوْد)

Secara bahasa kata (سُجُوْد) berarti 'meletakkan kening ke atas permukaan bumi, merendahkan diri, dengan maksud menghormat'. Arti lain dari kata ini ialah 'merendahkan diri' atau 'menghinakan diri'. Arti hakiki dari *sujûd* adalah 'suatu bentuk perbuatan tertinggi yang dilakukan oleh orang atau sesuatu dengan cara merendahkan diri di hadapan yang dihormatinya'. Pengertian ini sifatnya umum, baik bagi makhluk yang berakal maupun yang tidak berakal. Secara terminologis kata ini berarti 'pernyataan ketaatan seorang hamba kepada Allah swt. dengan cara meletakkan kedua kaki, kedua lutut, kedua tangan, dan muka di atas lantai (tanah) sambil menghadap ke arah kiblat'.

Meletakkan kening ke atas permukaan bumi hanya salah satu bentuk amal, tetapi intinya merendahkan diri untuk menghormati, meskipun tidak dalam bentuk itu. Oleh karena itu, kata *sujûd* di dalam Al-Qur'an dipakai untuk menunjukkan perbuatan *sujûd* baik yang dilakukan oleh

Sujûd

manusia, malaikat, maupun oleh makhluk lainnya, seperti bintang dan pepohonan.

Di dalam Al-Qur'an terdapat 91 kata *sujûd* beserta kata derivasinya.

Kata *sujûd* dan kata bentukannya di dalam Al-Qur'an ditemukan sebanyak 92 kali. Di dalam bentuk kata *sajada* (سَجَدَ) sendiri dijumpai 2 kali, yaitu pada QS. Al-Hijr [15]: 30 dan QS. Shâd [38]: 73. Keduanya diungkapkan di dalam konteks pembicaraan mengenai sujudnya para malaikat dan pembangkangan iblis kepada Tuhan.

Secara umum kata *sujûd* di dalam Al-Qur'an digunakan di dalam konteks:

(1) Pembicaraan tentang ketaatan para malaikat kepada Allah swt. dan pembangkangan iblis, misalnya pada QS. Al-Hijr [15]: 30-33,

فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ، إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰٓ أَن يَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ، قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلَّا تَكُونَ مَعَ ٱلسَّٰجِدِينَ، قَالَ لَمْ أَكُن لِّأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُۥ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ

(Fa sajadal-malâ'ikatu kulluhum ajma'ûn, illâ iblîsa abâ an yakûna ma'as-sâjidîn. Qâla yâ Iblîsu mâ laka allâ takûna ma'as-sâjidîn. Qâla lam akun li'asjuda li basyarin khalaqtahû min shalshâlin min ḥama'in masnûn).

"Maka bersujudlah para malaikat itu semuanya bersama-sama, kecuali iblis. Ia enggan ikut bersama-sama (malaikat) yang sujud itu. Allah berfirman, "Hai iblis, apa sebabnya kamu tidak (ikut sujud) bersama-sama mereka yang sujud itu? Berkata iblis: Aku sekali-kali tidak akan sujud kepada manusia yang telah Kau ciptakan dari tanah liat kering (yang berasal) dari lumpur hitam yang diberi bentuk"

Saat-saat terdekat seorang hamba kepada Tuhannya adalah ketika ia sedang bersujud

(2) Uraian tentang ketaatan dan kepatuhan langit, bumi, serta benda-benda alam lainnya yang diciptakan Tuhan, umpamanya pada QS. Ar-Ra'd [13]: 15,

وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَٰلُهُم بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْءَاصَالِ

(Wa lillâh yasjudu man fis-samawâti wal-ardhi thau'an wa karhan wa zhilâluhum bil-ghuduwwi wal-âshâl).

"Hanya kepada Allah-lah sujud (patuh) segala apa yang di langit dan di bumi, baik dengan kemauan sendiri maupun terpaksa (dan sujud pula) bayang-bayangnya di waktu pagi dan petang hari"

(3) Larangan sujud kepada matahari, bulan, dan benda-benda alam lainnya; misalnya pada QS. Fushshilat [41]: 37:

لَا تَسْجُدُوا۟ لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ

(Lâ tasjudû lisy-syamsi wa lâ lil-qamari, wasjudû lillâhi al-ladzî khalaqahunna in kuntum iyyâhu ta'budûn).

"Janganlah bersujud kepada matahari dan janganlah (pula) kepada bulan, tetapi bersujudlah kepada Allah yang menciptakannya, jika hanya kepada-Nya saja kamu menyembah"

[4] Pembicaraan tentang orang-orang yang taat kepada Allah swt., misalnya pada QS. Âli 'Imrân [3]: 113,

لَيْسُوا۟ سَوَآءً ۗ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ

(Laisû sawâ'an, min ahlil-kitâbi ummatun qâ'imatun yatlûna âyâtillâhi ânâ'al-lail wa hum yasjudûn).

"Mereka itu tidak sama; di antara Ahli Kitab itu ada golongan yang berlaku lurus, mereka membaca ayat-ayat Allah pada beberapa waktu di malam hari, sedang mereka juga bersujud (sembahyang)."

Bentuk-bentuk sujud (ketaatan) makhluk yang digambarkan di dalam Al-Qur'an ada dua

Sujûd

macam: (1) ketaatan karena keterpaksaan dan (2) ketaatan karena kesadaran atau kerelaan sendiri. Ketaatan jenis pertama digambarkan antara lain di dalam QS. An-Nahl [16]: 49,

وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ

"Wa lillâhi yasjudu mâ fi as-samâwâti wa mâ fil-ardhi min dâbbatin wal-malâ'ikah"

"Dan kepada Allah sajalah bersujud segala apa yang berada di langit dan semua yang melata di bumi dan juga para malaikat"

Ketaatan dan kepatuhan semacam ini dilakukan oleh manusia, binatang, tumbuh-tumbuhan, dan segala benda yang ada di langit dan di bumi. Ketaatan di sini di dalam konteks mengikuti hukum-hukum alam yang diciptakan Tuhan bagi mereka, misalnya matahari terbit di timur dan manusia mengikuti gerak rotasi bumi atau daya gravitasi bumi. Adapun ketaatan jenis kedua adalah ketaatan yang dilakukan karena menyadari dirinya sebagai hamba atau makhluk ciptaan Tuhan. Ketaatan jenis inilah yang diperintahkan Allah swt., seperti dikemukakan di dalam QS. An-Najm [53]: 62, *Fasjudû lillâh wa'budû* (فَٱسْجُدُوا۟ لِلَّهِ وَٱعْبُدُوا۟ = Maka bersujudlah kepada Allah dan sembahlah Dia).

Dilihat dari subjek (pelaku)-nya, mereka terdiri dari makhluk yang berakal (di dalam Al-Qur'an dipakai nama *man*, مَنْ), seperti pada firman Allah QS. Ar-Ra'd [13]: 15. *Man* (مَنْ) yang ada di bumi antara lain adalah manusia, sedangkan *man* (مَنْ) yang ada di langit antara lain malaikat.

Sujud manusia kepada Allah artinya kepatuhan dan ketundukan, baik ia sebagai makhluk berakal maupun sebagai makhluk hidup lainnya, yang mengikuti ketentuan hukum alam. Sujud malaikat (QS. Al-Baqarah [2]: 32, QS. Al-Hijr [15]: 30, QS. Shâd [38]: 73) kepada Adam as. atas perintah Allah, diartikan sebagai menghormati manusia sebagai makhluk ciptaan Allah, bukan dalam arti beribadah/menyembah kepadanya, sebagaimana dikenal di dalam shalat. Sujud malaikat terhadap Adam berjalan sepanjang masa selama manusia ada. Di dalam *Tafsîr Al-Mîzân*, Ath-Thabathabai mengatakan bahwa hidup malaikat untuk kebahagiaan dan kehidupan manusia sehingga ada malaikat pembawa wahyu, malaikat pembawa rizki, penulis pahala dan dosa, pembawa kematian dan lain-lain. Malaikat adalah *Sabab Ilâhî* (سَبَبٌ إِلَهِيّ) menolong manusia untuk kebahagiaan dan kesempurnaan hidupnya, ketidaktundukan nafsu manusia untuk mencapai kebahagiaan dan kesempurnaannya.

Sujud manusia kepada manusia diartikan sebagai penghormatan, seperti sujudnya Nabi Ya'qub dan anak-anaknya kepada Nabi Yusuf (QS. Yûsuf [12]: 100). Menurut Al-Azhari, seperti dikutip oleh Ath-Thabathabai, ketika itu menghormati manusia dengan cara bersujud tidak ada larangannya.

Pelaku sujud kepada Allah juga terdiri dari makhluk yang tidak berakal (di dalam Al-Qur'an dipakai kata *mâ* (مَا = sesuatu), seperti dapat dipahami dari firman Allah, misalnya pada QS. An-Nahl [16]: 49,

وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن دَآبَّةٍ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ

(Wa lillâhi yasjudu mâ fis-samâwâti wa mâ fil-ardhi min dâbbatin wal-malâ'ikatu wa hum lâ yastakbirûn).

"Dan kepada Allah sajalah bersujud segala apa yang berada di langit, semua makhluk yang melata di bumi, dan (juga) para malaikat, sedangkan mereka (malaikat) tidak menyombongkan diri."

Senada dengan ayat tersebut adalah QS. Ar-Rahmân [55]: 6.

Pengertian sujud di sini adalah kepatuhan makhluk dalam mengikuti hukum-hukum yang telah digariskan baginya, yang dikenal dengan "hukum alam". Kepatuhan itu melahirkan keajegan (konstan) hukum sebab-akibat (kausalitas), yang atas dasarnya manusia dapat merumuskan teori-teori hukum alam seperti rumus-rumus kimia, fisika, astronomi, dan biologi. Rumus-rumus itu dapat diaplikasikan pada pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, yang melahirkan karya-karya besar yang bermanfaat bagi manusia.

Sujud ada yang bersifat *ikhtiyâriy* (إِخْتِيَارِيّ), pilihan di antara melakukan atau tidak. Manusia Mukmin dengan penuh ketaatan (*thau'*, طَوْع) memilih bersujud kepada Allah. Oleh sebab itu, ia mendapat pahala. Manusia kafir memilih tidak bersujud dan ia terpaksa mengikuti hukum alam; misalnya, mau tidak mau ia harus mengalami ketuaan, sakit, rusak, lalu mati (QS. Ar-Ra'd [13]: 15).

Istilah lain yang dipergunakan di dalam Al-Qur'an untuk *sujûd* kepada Allah adalah *qanata* (قَنَتَ), seperti tersebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 116, *sabbaha* (سَبَّحَ) tersebut di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 44, *sa'ala* (سَأَلَ) di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 29, dan *aslama* (أَسْلَمَ) di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 83. *Sujûd* di dalam arti 'menghormati sesuatu selain Allah' terdapat di dalam kata *shallâ* (صَلَّى), seperti di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 56.

Sujûd di dalam pengertian 'meletakkan kening ke permukaan bumi' sebagaimana dikenal di dalam rukun shalat, dalam ungkapan ayat-ayat Al-Qur'an seringkali disandingkan dengan kata *rukû'* (رُكُوْع), misalnya pada QS. Âli 'Imrân [3]: 43, QS. At-Taubah [9]: 12, QS. Al-Baqarah [2]: 125, serta QS. Al-Hajj [22]: 26 dan 77; atau disandingkan dengan kata *tasbîh* (تَسْبِيْح), seperti pada QS. Qâf [50]: 40, QS. Al-Insân [76]: 26, atau dengan kata *qâ'im* (قَائِم), seperti pada QS. Az-Zumar [39]: 9 menunjukkan sujud sebagai kesatuan dari shalat.

Sujud dalam pengertian meletakkan dahi, kedua kaki, kedua lutut, dan kedua tangan di lantai sebagai simbol perwujudan rasa taat dan patuh kepada Allah swt. merupakan salah satu rukun shalat. Sujud dilakukan dua kali dalam setiap rakaat shalat. Pelaksanaan sujud di dalam shalat didasarkan pada beberapa ayat Al-Qur'an, seperti QS. Al-Fath [48]: 29,

تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ

(Tarâhum rukka'an sujjadan yabtaghûn fadhlan minallâhi wa ridhwânâ, sîmâhum fi wujûhihim min atsaris-sujûd).

"Kamu lihat mereka rukuk dan sujud mencari karunia Allah dan keridhaan-Nya; tanda-tanda mereka tampak pada muka mereka dari bekas sujud."

Selain itu, terdapat beberapa hadits yang menjelaskan tata cara sujud; misalnya hadits riwayat Muslim dan An-Nasa'i dari Ibnu Abbas: Nabi menyuruh agar sujud itu dengan tujuh macam anggota dan supaya seseorang tidak merapatkan rambut atau kainnya sewaktu sujud itu, yakni kening, kedua tangan, kedua lutut, dan kedua kaki. Hadits lain dari Wail ibnu Hujr: Saya melihat Nabi saw. apabila sujud, beliau meletakkan kedua lututnya terlebih dahulu kemudian kedua tangannya (riwayat Imam yang empat).

Para ulama merumuskan syarat-syarat sahnya sujud di dalam shalat sebagai berikut. (1) Tidak ada yang menghalangi antara dahi (muka) dan tempat sujud, seperti kain, rambut, dan telapak tangan. (2) Bersujud di tempat yang tidak bergeser. (3) Tempat sujud tidak lebih tinggi dari tempat meletakkan kedua kaki dan lutut. (4) Dilakukan di dalam keadaan suci.

Selain sujud sebagai bagian dari shalat, dikenal pula beberapa macam sujud lainnya, yaitu sujud *sahwi*, sujud syukur, dan sujud tilawah.

Ada sujud sunah yang dilakukan di dalam maupun di luar shalat jika seseorang sedang membaca atau mendengar bacaan Al-Qur'an menjumpai ayat-ayat *sajdah* yang semuanya ada 15 ayat, yaitu (1) QS. Al-A'râf [7]: 206, (2) QS. Ar-Ra'd [13]: 15, (3) QS. An-Nahl [16]: 49, (4) QS. Al-Isrâ' [17]: 109, (5) QS. Maryam [19]: 58, (6) dan (7) QS. Al-Hajj [22]: 18 dan 77, (8) QS. Al-Furqân [25]: 60, (9) QS. An-Naml [27]: 26, (10) QS. As-Sajadah [32]: 15, (11) QS. Shâd [38]: 24, (12) QS. Fushshilat [41]: 38, (13) QS. An-Najm [53]: 62, (14) QS. Al-Insyiqâq [84]: 21, serta (15) QS. Al-'Alaq [96]: 19.

Kata sujud dikaitkan dengan sifat orang-orang yang taat kepada Allah, seperti di dalam QS. Al-Fath [48]: 29 di atas. Kata sujud juga dihubungkan dengan kata *atsar as-sujûd* (أَثَرِ ٱلسُّجُودِ = bekas sujud) yang tampak pada wajah berupa air muka yang menunjukkan keimanan, keikhlasan, dan kesucian hati, yang menimbulan rasa kagum dan hormat kepada pemiliknya.

Masjid sebagai bentuk *ismul-makân* (اسْم الْمَكَان = menunjukkan tempat) berarti 'tempat sujud', seperti pada QS. Al-Baqarah [2]: 144, 149, dan 150, serta QS. Al-Jinn [72]: 18. ❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

SULÂLAH (سُلاَلَــة)

Kata *sulâlah* berasal dari *salla* (سَلَّ), *yasillu* (يَسِلُّ), *sallan* (سَلاً) terdiri dari huruf *sin* dan *lam* ber-*tasydid*, yang berarti 'mencabut atau mengeluarkan sesuatu dengan pelan-pelan'. Saripati atau sesuatu yang keluar dari sesuatu disebut *sulâlatusy-syai'* (سُلاَلَــةُ الشَّــيْءِ). Karena itu air sperma manusia disebut pula *sulâlah*. Anak disebut *salîl* (سَلِيْل) karena ia diciptakan dari *sulâlah* (sperma), sehingga anak disebut *sulâlatu abîh* (سُلاَلَةُ أَبِيــهِ). Bentuk *muannats*-nya ialah *salîlah* (سَلِيْلَــة).

Di dalam Al-Qur'an, kata *sulâlah* hanya disebutkan dua kali, yaitu pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 12 dan As-Sajadah [32]: 8. Satu lagi yang seakar dengannya yaitu kata *yatasallalûn* (يَتَسَلَّلُوْنَ) terdapat pada QS. An-Nûr [24]: 63.

Di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 12, kata *sulâlah* ditafsirkan oleh Al-Farra' sebagai 'yang disarikan dari semua (jenis) tanah'. Pendapat Al-Farra' ini didukung oleh Qatadah. Al-Haitsam mengatakan *sulâlah* ialah 'yang dicabut/keluar dari tulang *shulbi* laki-laki dan dari tulang dada perempuan'. 'Ikrimah mengartikan *sulâlah* 'air yang dikeluarkan dari punggung'. Asy-Syamakh mengartikan *sulâlah* dengan 'air', alasannya, karena di dalam firman Allah disebutkan bahwa manusia dimulai penciptaannya dari tanah, lalu dijadikan keturunannya dari *sulâlah*, selanjutnya Allah menjelaskan *sulâlah* itu dengan disusul oleh kata *mâ'in mahîn* (مَاءٍ مَهِيْنٍ).

Firman Allah di dalam QS. Al-Mu'minun [23]: 12, menjelaskan bahwa proses penciptaan manusia, *sulâlah* (سُلاَلَة) merupakan tahapan awal sekali. Ayat-ayat yang menyusulnya menyebutkan tahapan-tahapan yang akan dijalani oleh manusia sampai tahap kebangkitan dari kubur. Tahapan-tahapan itu (sesudah *sulâlah*) ialah, *nuthfah* (نُطْفَة = air mani), *'alaqah* (عَلَقَة = segumpal darah), *mudhghah* (مُضْغَة = segumpal daging), *'izhâman* (عِظاما = tulang-belulang), *fakasaunal 'izhâma lahmâ* (فَكَسَوْنا العِظامَ لَحْما = tulang dibungkus daging), *khalqan âkhar* (خَلْقًا اخَر = makhluk/bentuk lain), *mayyitûn* (مَيِّتُوْن = mati), dan *tub'atsûn* (تُبْعَثُوْن = dibangkitkan dari kubur). Tahapan-tahapan tersebut menyangkut penciptaan manusia yang berkaitan dengan bentuk fisiknya. Sementara di dalam QS. As-Sajadah [32]: 8, hanya menyebut dua tahapan, yang pertama bentuk fisik (*sulâlah*) dan yang kedua bentuk non-fisik (roh). ❖ *Baharuddin HS.* ❖

SULTHÂN (سُلْطَان)

Kata *sulthân* (سُلْطَان) berakar pada *sîn*, *lâm*, dan *thâ'* (س ل ط) yang secara literal bermakna 'kekuatan dan paksaan'. Kekuatan dan paksaan itu dapat dimiliki seseorang karena pengaruh, wibawa, dan kemampuan menyampaikan sesuatu secara lisan sehingga dapat memaksa orang lain mengikuti dan menerima keinginannya. Karena itu, orang yang memiliki kemampuan menyampaikan ide secara fasih dan argumentasi yang akurat disebut *as-salîth* (السَلِيْط); kemampuan yang dimiliki itu pada hakikatnya dapat memaksa lawan bicaranya untuk menerima ide yang ditawarkan kepadanya. Di dalam kaitan ini pulalah kepala negara di dalam perkembangan sejarah Islam disebut *sulthân* (سُلْطَان). Demikian itu karena kepala negara dengan kekuatan yang dimilikinya dapat memaksa berlakunya ketentuan-ketentuan yang ditetapkan di dalam kehidupan bermasyarakat.

Di dalam Al-Qur'an kata *sulthân* dan kata lain seasal dengan itu disebut 39 kali, masing-masing satu kali dalam bentuk kata kerja *sallatha* (سَلَّط) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 90, *yusallithu* (يُسَلِّطُ) juga satu kali, di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 6, sedangkan di dalam bentuk kata benda *sulthân* (سُلْطَان) sebanyak 37 kali.

Penggunaan kata *sallatha* di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 90 berkaitan dengan sikap golongan yang tidak mengambil sikap bermusuhan dengan kaum Muslim. Ayat ini menjelaskan bahwa sekiranya Allah menghendaki, pastilah Dia memberi kekuasaan kepada mereka untuk memerangi kaum Muslim.

Penggunaan di dalam bentuk kata kerja *yusallithu* di dalam QS. Al-Hasyr [59]: 6 berkaitan dengan kekuasaan yang diberikan Allah kepada rasul-Nya sehingga dapat memperoleh kemenangan walaupun tidak harus melalui peperangan. Dengan demikian, penggunaan kata di dalam bentuk kata kerja, semuanya mengandung makna 'memberi kekuasaan atau kekuatan yang dapat mengantarkan kepada kemenangan'.

Di dalam bentuk kata benda, Al-Qur'an menggunakan kata itu dengan beberapa makna, seperti *al-mulk* (الْمُلْك = kekuasaan), *al-qahr* (الْقَهْر = kekuatan memaksa), *al-ḥujjâh* (الْحُجَّة = alasan), *al-burhân* (الْبُرْهَان = bukti, keterangan), dan *al-'ilm* (الْعِلْم = pengetahuan). Pemahaman terhadap makna-makna tersebut berkaitan erat dengan konteks pembicaraan Al-Qur'an tentang *sulthân* tersebut.

Kata *sulthân,* yang dapat bermakna *al-mulk* (kekuasaan) dan *al-qahr* (kekuatan memaksa) yang dapat mengarah kepada kekuasaan politik, ditemukan di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 33 yang berbicara tentang adanya kekuasaan dan kekuatan hukum yang diberikan kepada ahli waris dari orang yang terbunuh atau kepada penguasa untuk menuntut *qishâsh* atau menerima *diyat* dari pihak pembunuh (QS. Al-Baqarah [2]: 178 dan QS. An-Nisâ' [4]: 92). Penggunaan kata *sulthân* yang juga dapat bermakna *al-mulk* (kekuasaan) ditemukan pula di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 80 walaupun di dalam ayat yang disebut terakhir ini kata tersebut dapat pula dipahami sebagai kekuatan mental, di samping kekuatan dan kekuasaan fisik.

Kata *sulthân,* di dalam Al-Qur'an penggunaannya lebih banyak berkaitan dengan *al-ḥujjâh* dan *al-burhân*. Di dalam kaitan inilah, pembuktian kebenaran risalah yang dibawa oleh para nabi dan rasul disebut *sulthân*. Bukti kebenaran dimaksud diturunkan oleh Allah untuk menghadapi orang-orang yang menentang atau untuk meyakinkan mereka yang ragu-ragu.

Bukti kebenaran risalah para nabi dan rasul senantiasa disesuaikan dengan kemampuan daya tangkap masyarakat yang dihadapinya. Karena itulah maka bentuk *sulthân* yang diberikan kepada setiap nabi dan rasul itu berbeda-beda. Umat Nabi Musa, misalnya, dihadapi dengan bukti-bukti kebenaran berupa mukjizat di dalam bentuk *hissî* yang disebut oleh Al-Qur'an sebagai *sulthânun mubîn* (سُلْطَان مُبِيْن = bukti yang nyata) (QS. Hûd [11]: 96, QS. Ibrâhîm [14]: 10, QS. Al-Mu'minûn [23]: 45, QS. Ghâfir [40]: 23, QS. Ad-Dukhân [44]: 19, QS. Adz-Dzâriyât [51]: 38, dan QS. An-Nisâ' [4]: 153).

Hal tersebut dimaksudkan agar mereka kembali kepada kebenaran setelah melihat bukti kebenaran itu. Hal yang serupa juga dialami oleh Nabi Muhammad saw. di dalam menghadapi masyarakat penyembah berhala. Di dalam hal ini mereka diajak berpikir secara jernih, sekaligus diberi tahu bahwa berhala-berhala yang menjadi sembahan mereka itu sama sekali tidak dapat memberikan manfaat atau tidak dapat menolak mudharat. Jadi, apa yang mereka yakini itu sama sekali tidak memunyai dasar dan alasan yang dapat dipertanggungjawabkan. Al-Qur'an menyatakan bahwa untuk penyembahan selain kepada Allah sama sekali tidak ada keterangan (*sulthân*) yang pernah diturunkan Allah untuk mengesahkannya (QS. Âli 'Imrân [3]: 151, QS. Al-An'âm [6]: 81, QS. Al-A'râf [7]: 33 dan 71, QS. Yûsuf [12]: 40, QS. Al-Hajj [22]: 71, dan QS. An-Najm [53]: 23).

Karenanya, Rasulullah saw. mengajak umatnya agar dapat berpikir secara kritis akan kekeliruan tindakan mereka selama itu. Karena umat yang dihadapi Nabi Muhammad saw. sudah lebih maju dibandingkan dengan kemampuan berpikir umat-umat terdahulu maka *sulthân* yang membuktikan kebenaran risalah yang dibawanya lebih banyak berkaitan dengan penggunaan akal sehat. Dengan demikian Al-Qur'an sebagai mukjizat terbesar Nabi Muhammad saw. merupakan *sulthân* baginya. Mereka yang menolak kebenaran yang dibawa beliau pada dasarnya tidak dapat memberikan argumentasi yang rasional dan keterangan yang meyakinkan karena *sulthân* itu datangnya dari Allah (QS. Ghâfir [40]: 35 dan 56, serta QS. Ath-Thûr [52]: 38).

Di dalam hal ini Muhammad Husain Ath-Thabathabai menyatakan bahwa *sulthân* didasarkan pada wahyu. Pendapat ini sedikit berbeda dengan pendapat Muhammad Rasyid Ridha yang menyatakan bahwa *sulthân* adalah argumentasi dan keterangan yang nyata, baik berdasarkan wahyu maupun keterangan-keterangan berdasarkan rasio.

Kalau sumber *sulthân* adalah Allah, sebenarnya tidak ada yang bisa mendatangkan hal tersebut tanpa izin dan kehendak Allah. Karena itu, tentang iblis dan setan yang senantiasa menggoda manusia sejak zaman Nabi Adam as. dinyatakan pula oleh Al-Qur'an bahwa iblis dan setan sama sekali tidak memunyai kekuatan dan kekuasaan menggoda dan memperdayai anak cucu Adam selama mereka mendekatkan diri secara ikhlas kepada Allah. Kalau pun ada yang sampai terperdaya oleh tipu muslihat iblis dan setan itu karena mereka lalai di dalam mengingat Allah (QS. Adz-Dzâriyât [51]: 42, QS. An-Nahl [16]: 99–100, QS. Al-Isrâ' [17]: 65, dan QS. Sabâ' [34]: 21).

Dengan demikian, penggunaan kata *sulthân* di dalam Al-Qur'an, di samping mengacu kepada kekuatan dan kekuasaan, baik fisik maupun mental, juga mengacu kepada pembuktian kebenaran sesuatu, seperti di dalam QS. An-Naml [27]: 21, mengenai berita yang dibawa oleh burung hud-hud kepada Nabi Sulaiman. Pembuktian kebenaran tersebut, mencakup argumentasi yang rasional dan empiris.

Penggunaan kata *sulthân* juga lebih banyak ditujukan kepada orang-orang kafir atau kepada orang yang ragu-ragu. Dialog antara Nabi Sulaiman as. dengan burung hud-hud terjadi karena beliau meragukan pemberitaan tersebut sebelum ada bukti yang nyata.

Itu sebabnya di hari kemudian orang-orang kafir dipersilakan melintasi penjuru langit dan bumi untuk menghindari siksaan Allah. Akan tetapi, hal itu tidak mungkin dapat terjadi karena mereka sama sekali tidak memunyai kekuatan (QS. Ar-Rahmân [55]: 33).

❖ *M. Galib Matola* ❖

SÛRAH (سُوْرَة)

Kata *sûrah* (سُوْرَة) berasal dari kata *sâra – yasûru – sauran* (سَارَ – يَسُوْرُ – سَوْرًا). Kata *sâra* dapat diartikan sebagai 'menaiki, memanjat', 'meloncat pada', 'menerkam', dan dapat pula diartikan 'pergi'. Dari kata ini muncul pula kata lain, seperti *sawwara* (سَوَّرَ) yang berarti 'memagari', 'memakaikan gelang'; kata *sâwara* (سَاوَرَ) yang berarti 'menyerang, menyergap, memengaruhi'; dan kata *tasawwara* (تَسَوَّرَ) yang berarti 'memakai gelang', dan 'memanjat'. Dari kata *sâra* muncul pula kata lain, seperti kata *sûr* (سُوْر), jamaknya *aswâr* (أَسْوَار) dan *sîrân* (سِيْرَان) yang berarti 'tembok, dinding, pagar, dan benteng pertahanan'.

Adapun kata *sûrah* (سُوْرَة), jamaknya *suwar* (سُوَر) dan *sûrât* (سُوْرَات) mengandung banyak pengertian, seperti 'fasal', 'surah di dalam Al-Qur'an', 'kedudukan', 'keutamaan', 'kemuliaan', 'tanda (alamat)', dan 'bangunan yang menjulang tinggi'. Kelompok-kelompok ayat di dalam Al-Qur'an dinamai *sûrah* karena antara kelompok ayat yang satu dengan kelompok yang lain dipisah-pisahkan oleh batas-batas yang jelas, seakan-akan batas itu merupakan pagar, tembok, atau dinding yang memisahkan di antara yang satu dengan yang lain. *Al-Fâtihah* (الْفَاتِحَة) dinamai surah karena terdiri atas beberapa ayat dan ayat-ayatnya terpisah dari ayat-ayat di dalam surah berikutnya, *Al-Baqarah*.

Kata *sûrah* (dalam bentuk tunggal) di dalam Al-Qur'an disebut sembilan kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 23 dan QS. At-Taubah [9]: 64 dan di dalam bentuk jamak disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Hûd [11]: 13.

Kata *sûrah* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 23 disebut dalam konteks pembicaraan mengenai tantangan yang diberikan kepada orang-orang kafir yang menyangsikan kebenaran Al-Qur'an. Di dalam ayat itu dinyatakan bahwa jika orang-orang kafir sangsi akan kebenaran Al-Qur'an datang dari Allah maka cobalah buat satu surah yang sama dengan surah Al-Qur'an. Dan mereka tidak mampu melakukannya. Kata *sûrah* yang digunakan di dalam konteks seperti itu di-

Sûrah

ungkapkan pula oleh Allah di dalam QS. Yûnus [10]: 38 yang menegaskan bahwa orang-orang kafir tidak akan mampu mendatangkan satu surah pun yang sama dengan Al-Qur'an walaupun mereka memanggil dan mengumpulkan orang-orang yang dipandang mampu melakukan hal itu. Kata *suwar* yang disebut di dalam surah *Hûd* juga dipergunakan di dalam konteks seperti pada kedua ayat di atas.

Kata *sûrah* yang disebut pada ayat-ayat lain, seperti pada QS. At-Taubah [9]: 64, 86, 124, dan 127, QS. An-Nûr [24]: 1 serta Surah Muhammad [47]: 20, pada umumnya digunakan di dalam kaitannya dengan persoalan "turunnya" surah Al-Qur'an.

Surah-surah di dalam Al-Qur'an berjumlah 114 surah, yang tidak sama panjang dan pendeknya. Surah yang terpanjang terdiri atas 286 ayat dan yang terpendek terdiri atas 3 ayat. Dilihat dari panjang dan pendeknya, surah-surah itu dibagi atas 4 bagian, yaitu *ath-thiwâl* (الطِّوَال), *al-mi'ûn* (الْمِائُوْن), *al-matsânî* (الْمَثَانِى), dan *al-mufashshal* (الْمُفَصَّل). Yang disebut *ath-thiwâl* ialah surah-surah yang panjang seperti QS. Al-Baqarah [2], QS. Âli 'Imrân [3], QS. An-Nisâ' [4], QS. Al-Mâ'idah [5], QS. Al-An'âm [6], dan QS. Al-Isrâ' [17]. *Al-mî'ûn* ialah surah-surah yang memiliki lebih dari 100 ayat. *Al-matsânî* ialah surah-surah yang memiliki kurang dari 100 ayat. Adapun *al-mufashshal* ialah surah-surah pendek yang terdapat di bagian akhir Al-Qur'an. Surah-surah yang termasuk di dalam kelompok *al-mufashshal* diperselisihkan oleh para ulama. Sebagian mereka berpendapat bahwa yang termasuk kelompok *al-mufashshal* ialah mulai QS. Qâf [50] sampai dengan QS. An-Nâs [114], sedangkan sebagian yang lain berpendapat bahwa yang termasuk *al-mufashshal* ialah mulai QS. Al-Hujurât [49) sampai dengan QS. An-Nâs [114).

Setiap surah memunyai nama sendiri-sendiri yang sesuai dengan isi, kandungan, dan masalah yang dibicarakan di dalamnya. Penamaan surah-surah ini pun berdasarkan petunjuk Rasulullah saw.

Para ulama berbeda pendapat tentang susunan surah-surah Al-Qur'an, apakah *tawqîfiy,* تَوْقِيْفِي (berdasarkan petunjuk Rasulullah) atau bukan. Menurut Az-Zarqani, terdapat tiga pendapat tentang hal ini. (1) Pendapat yang mengatakan bahwa susunan surah-surah Al-Qur'an tidak didasarkan *tawqîfî* Nabi, tetapi berdasarkan ijtihad sahabat. (2) Pendapat yang mengatakan bahwa susunannya semuanya berdasarkan petunjuk-petunjuk yang diberikan Nabi. (3) Pendapat yang mengatakan bahwa susunan sebagian dari surah-surah Al-Qur'an berdasarkan *tawqîfi.* sedangkan sebagian yang lainnya berdasarkan ijtihad para sahabat. Para ulama mengemukakan alasan mereka masing-masing. Namun, Az-Zarqani menegaskan bahwa susunan surah-surah yang ada sekarang ini harus dapat dipertahankan dan dijaga sesuai dengan urutan yang ada, apakah susunannya berdasarkan *tauqîfî* atau bukan.

Surah-surah di dalam Al-Qur'an, sesuai dengan ayat-ayat yang dikandungnya, dibagi dua, yaitu surah *Makkiyah* dan *Madaniyah.* Surah *Makkiyah* ialah setiap surah yang di dalamnya terdapat (1) kata *sajdah* (سَجْدَة); (2) lafal *kallâ* (كَلاَّ); (3) ungkapan *Yâ ayyuhan-nâs* (يَا أَيُّهَا النَّاسُ), kecuali QS. Al-Hajj; (4) terdapat cerita para nabi dan umat-umat terdahulu, kecuali QS. Al-Baqarah; (5) cerita Adam dan Iblis, kecuali QS. Al-Baqarah; dan (6) setiap surah yang dimulai dengan huruf-huruf hijaiyyah, seperti *Alif lâm mîm* (الم), *alif lâm râ* (الر), kecuali QS. Al-Baqarah dan QS. Âli 'Imrân. Ciri-ciri lain dari surah-surah *Makkiyah* ialah (1) ayat-ayat dan surah-surahnya pendek, (2) ayat-ayatnya mengandung ajakan untuk beriman kepada Allah dan Hari Kiamat, (3) mengandung ajakan untuk berpegang kepada akhlak mulia, (4) mengandung bantahan dan perdebatan dengan kaum musyrikin, dan (5) mengandung banyak sumpah (*qasam*).

Surah-surah *Madaniyah* ialah setiap surah yang di dalamnya terdapat (1) izin untuk melakukan jihad, (2) rincian mengenai hukum-hukum dan peraturan-peraturan yang berhubungan dengan persoalan-persoalan sosial dan kenegaraan, dan (3) pembicaraan mengenai

orang-orang munafik. Ciri-ciri lainnya ialah bahwa ayat-ayatnya dan surah-surahnya panjang dan berisi uraian mengenai dalil-dalil yang menunjukkan kebenaran agama Islam. ❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

SYA'N (شَأْن)

Kata *sya'n* (شَأْن) terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *syîn – hamzah – nûn*. Menurut Ibnu Faris, akar kata tersebut mengandung makna dasar 'tuntutan' dan 'harapan'. Dari situ lahir makna-makna seperti 'keadaan', 'urusan', dan 'perihal'. Begitu juga saluran atau tempat keluarnya air mata disebut *syu'ûn* (شُـؤُوْن) jamak dari *sya'n* (شَأْن) karena seolah-olah air mata membutuhkannya sebagai tempat mengalir.

Di dalam Al-Qur'an bentuk kata yang dipakai dari akar kata ini hanya satu, yaitu bentuk mufrad *sya'n* (شَأْن) yang terulang sebanyak 4 kali, yakni di dalam QS. Yûnus [10]: 61, QS. An-Nûr [24]: 62, QS. Ar-Rahmân [55]: 29, dan QS. 'Abasa [80]: 37.

Di dalam QS. Yûnus [10]: 61 kata *sya'n* (شَأْن) berkaitan dengan keadaan atau perihal semua orang yang senantiasa diawasi dan diketahui oleh Allah; bahkan, segala sesuatu, baik yang kecil maupun yang besar, yang tersembunyi maupun yang tampak, semuanya diketahui dan disaksikan oleh Allah swt. dan tercatat di dalam sebuah kitab yang nyata (*lauh mahfûzh*).

Penggunaan kata *sya'n* (شَأْن) yang terdapat di dalam QS. An-Nûr [24]: 62 berkaitan dengan adab bergaul dengan Rasulullah saw. Ditegaskan bahwa orang Mukmin yang sesungguhnya ialah orang yang benar-benar beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan apabila mereka bersama-sama Rasulullah di dalam sesuatu urusan yang memerlukan pertemuan, mereka tidak meninggalkan Rasulullah sebelum mereka minta izin kepadanya dan apabila mereka minta izin untuk meninggalkan Rasul karena ada suatu urusan maka Rasul tetap diberi otoritas, apakah ia memberinya izin atau tidak.

Adapun kata *sya'n* (شَأْن) di dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 29 dinisbahkan kepada Allah swt. yang tidak butuh kepada siapa pun dan apa pun, sedangkan semua makhluk senantiasa butuh kepada-Nya, *kulla yaûmin huwa fî sya'nin* (كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ = setiap waktu Dia di dalam kesibukan). Para mufasir mengemukakan bahwa maksud ungkapan itu ialah "Allah senantiasa di dalam keadaan menciptakan, menghidupkan, mematikan, memelihara, memberi rezki, dan lain-lain."

Adapun di dalam QS. 'Abasa [80]: 37, kata *sya'n* (شَأْن) berkaitan dengan keadaan manusia pada hari akhirat yang masing-masing sibuk dengan dirinya sendiri sehingga tidak ada lagi hal lain yang dipikirkan. Di dalam ayat lain digambarkan bahwa orang yang menyusui pun lupa terhadap anak yang disusuinya, dan orang yang hamil langsung melahirkan walaupun belum waktunya. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

SYADÎD (شَدِيْد)

Kata *syadîd* (شَدِيْد) berarti 'yang kuat', 'yang berani', jamaknya *syidâd* (شِدَاد) dan *asyiddâ'* (أَشِدَّاء). Kata ini berasal dari akar kata *sy – d – d* (ش د د) yang arti pokoknya menunjuk pada 'kekuatan di dalam sesuatu yang sulit dipisah atau diurai'. Dari akar kata *sy – d – d* itu dibentuk kata *syiddah* (شِدَّة) yang berarti 'kekuatan yang dapat diindra', *syadd* (شَدّ), 'kekuatan' dari yang sulit diurai. Bentuk-bentuk lain yang lahir dari kata *syadd*, yang berarti kekuatan atau teriknya siang hari, adalah kata *syadda* (شَدَّ) seperti di dalam kalimat *syaddan-nahâru* (شَدّ النَّهَار = teriknya matahari); verba *syadda – yasyuddu* (شَدَّ – يَشُدُّ) yang berarti 'menguatkan', 'mengokohkan'; *mutasyaddid* (مُتَشَدِّد) yang berarti 'bakhil, kikir'; *isytadda* (اشْتَدَّ) yang berarti 'menguat, bergerak dengan cepat'; *asyaddu* (أَشَـدُّ) yang berarti 'lebih kuat, lebih keras'; dan *asyudd* (أَشُـدّ) yang berarti 'masa remaja', 'akil balig', masa kesempurnaan akal, dapat membedakan baik dan salah.

Di dalam Al-Qur'an kata-kata yang berasal dari akar kata *sy – d – d* itu disebut 102 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 165, 196, 211, QS. Âli 'Imrân [3]: 11, QS. Al-Mâ'idah [5]: 2, 98, dan QS. Al-Anfâl [8]: 13, 25, 48, dan 52; kata *syidâd* (شِدَاد) disebut tiga kali, yaitu di dalam QS. Yûsuf

[12]: 48, QS. At-Tahrîm [66]: 6, dan QS. An-Naba' [78]: 12; kata *asyiddâ'* satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Fath [48]: 29; *asyadd* (أَشَدّ) disebut 31 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 74; kata *syadadnâ* (شَدَدْنَا) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Shâd [38]: 20 dan QS. Al-Insân [76]: 28; kata *nasyuddu* (نَشُدُّ) satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Qashash [28]: 35; kata *usydud* (اُشْدُدْ) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Yûnus [10]: 88, QS. Thâhâ [20]: 31; kata *syuddû* (شُدُّوْا), disebut satu kali, yaitu di dalam QS. Muhammad [47]: 4; dan kata *isytaddat* (اشْتَدَّتْ) disebut di dalam QS. Ibrâhîm [14]: 18.

Al-Qur'an menggunakan akar kata *sy – d – d* dengan arti 'menguatkan dan mengokohkan' seperti pada QS. Shâd [38]: 20 *syadadnâ mulkah* (شَدَدْنَا مُلْكَهُ = kami kuatkan kerajaannya), yang menurut Ath-Thabarsi, dikuatkan dengan pengawalan, tentara, kehebatan personil yang besar dan persenjataan yang banyak, atau menurut Muhammad Ismail Ibrahim dikuatkan dengan kemenangan dan kehebatan. Pada QS. Al-Qashash [28]: 35, *sanasyuddu 'adhudaka biakhîka* (سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ = kami akan menguatkanmu dan menolongmu dengan mengangkat saudaramu [sebagai Rasul]); pada QS. Yûnus [10]: 88, *usydud 'alâ qulûbihim* (اُشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ = kuatkan ikatan kekerasan pada hati mereka); pada QS. Ibrâhîm [14]: 18, *isytaddat bihir-rîh* (اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ = angin bertiup dengan kuat dan cepat).

Syadîd (شَدِيد) di dalam penggunaan Al-Qur'an dapat berarti 'yang kuat', 'amat keras', 'amat hebat', 'yang berani', dan 'amat bakhil'. Penunjukan arti tersebut terlihat pada penggunaan *syadîd* untuk menerangkan (1) kuat dan kerasnya siksaan dan azab Tuhan di akhirat di dalam api neraka yang tak pernah padam dan bara apinya yang tak pernah habis, terus menerus membakar penghuni neraka (QS. Al-Baqarah [2]: 165, 196, dan 211, QS. Âli 'Imrân [3]: 11, QS. Al-Mâ'idah [5]: 2, 98, serta QS. Hûd [11]: 102); (2) *hisâb* (perhitungan yang keras dari Tuhan (QS. Ath-Thalâq [65]: 8); (3) Malaikat Jibril yang sangat kuat (QS. An-Najm [53]: 5); [4] manusia yang punya kekuatan dan keberanian yang besar (QS. Al-Isrâ' [17]: 5 dan QS. An-Najm [53]: 33); (5) permusuhan yang hebat (QS. Al-Hasyr [59]: 14); (6) Besi yang memunyai kekuatan hebat (QS. Al-Hadîd [57]: 25); (7) goncangan yang hebat (QS. Al-Ahzâb [33]: 11); (8) penjagaan, pengawalan yang kuat di langit (QS. Al-Jinn [72]: 8); (9) tempat perlindungan yang kuat (QS. Hûd [11]: 80 dan (10) *syadîd* dengan arti 'bakhil' karena terlalu mencintai harta benda (QS. Al-'Âdiyât [100]: 8).

Bentuk jamak *syadîd* adalah *asyiddâ'* (QS. Al-Fath [48]: 29). Kata itu digunakan di dalam Al-Qur'an untuk menunjuk pada 'keberanian', 'sikap tegas Nabi Muhammad saw. dan para sahabatnya dalam menghadapi orang-orang kafir'.

Asyudd yang di dalam Al-Qur'an disebut delapan kali digunakan untuk menunjuk pada 'masa remaja', 'akil balig' atau 'kesempurnaan akal', yang menurut Ahmad Ibnu Faris bin Zakaria, dimulai pada usia 20 tahun dan ada pula yang berpendapat pada usia 40 tahun. Pendapat lain yang berbeda tentang makna *asyudd* disebutkan Ath-Thabarsi sebagai berikut. (a) Yang sudah akil balig atau sudah bermimpi. (b) Yang berusia 18 tahun. (c) Yang mencapai usia 30 tahun, lalu di-*nasakh* oleh ayat di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 6, *Idzâ balaghun-nikâha* (إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ = bila cukup untuk kawin). (d) Bila telah berumur 25 Tahun, menurut Abu Hanifah. (e) Tidak ada pembatasan, hanya bila telah balig dan sempurna akalnya serta tampak kedewasaannya dan dapat mengurus dan mempertanggungjawabkan hartanya. Di dalam QS. Al-Ahqâf [46]: 15, *hattâ idzâ balagha asyuddahû wa balagha arba'îna sanah* (حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً = kata *asyudd* dikaitkan dengan umur 40 tahun.

❖ *M. Rusydi Khalid* ❖

SYAFAQ (شَفَق)

Syafaq adalah bentuk kata benda yang tersusun dari huruf *syîn, fâ', dan qâf* (ش – ف – ق) yang menunjukkan arti 'lemah lembut'. Dari makna dasar ini berkembang menjadi, antara lain 'belas kasih' karena sifat itu merupakan sifat lemah lembut yang dimiliki oleh seseorang; 'takut', 'waspada', 'khawatir', dan 'hati-hati' karena keadaannya yang lemah, antara yakin/percaya dan tidak; 'bakhil' karena takut hartanya habis.

Mega merah pada petang hari dinamakan *syafaq* karena warnanya lembut, perpaduan antara terang (siang) dan gelap (malam).

Kata *syafaq* (شَفَق) dan pecahannya di dalam Al-Qur'an terulang sebelas kali dan *syafaq* sendiri disebutkan sekali, yaitu pada QS. Al-Insyiqâq [84]: 16. Pecahan lainnya berbentuk *ism fâ'il jama'* (bentuk pelaku jamak), *musyfiqûn/musfiqîn* (مُشْفِقُوْنَ/مُشْفِقِيْنَ = Orang-orang yang sangat khawatir), seperti dinyatakan di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 28 dan bentuk kata kerja, *asyfaqa* (أَشْفَقَ = menghawatirkan) dinyatakan di dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 13 dan QS. Al-Ahzâb [33]: 72.

Kata *syafaq* di dalam QS. Al-Insyiqâq [84]: 16 berarti 'mega merah di ufuk barat sesaat setelah matahari terbenam'. Pengertian yang didukung oleh jumhur ulama fiqih ini didasarkan pada hadits Nabi yang menerangkan tentang waktu shalat Maghrib, yaitu ketika muncul *syafaq* (mega merah) hingga hilang dengan datangnya gelap. Di samping itu, ada juga yang berpendapat yang dimaksud dengan *syafaq* adalah warna putih ketika matahari telah terbenam. Pendapat ini merupakan salah satu pendapat dari Abu Hanifah dan Al-Auza'i. Namun, yang paling kuat adalah pendapat pertama karena didukung para sahabat, tabi'in, dan jumhur ulama fiqih. Pakar bahasa Arab juga mendukung pendapat itu dengan mengemukakan syair Arab yang mengatakan, *wa ahmarul-launi ka ahmarisy-syafaqi* (وَأَحْمَرُ اللَّوْنِ كَأَحْمَرِ الشَّفَقِ = Dan merahnya warna itu sama seperti merahnya *syafaq*).

Kata *syafaq* (mega merah) dalam ayat di atas digunakan sebagai sumpah Allah. Sumpah dengan kata *syafaq* itu diikuti dengan kata *al-lail* (اللَّيْل = malam) dan *al-qamar* (الْقَمَر = bulan) di dalam ayat selanjutnya. Di dalam hal ini, seperti halnya juga di dalam ayat selanjutnya, Allah hendak menunjukkan kepada manusia adanya proses kehidupan yang bertingkat-tingkat bagi dirinya, mulai dari saripati tanah, mani, dan seterusnya hingga kembali lagi kepada Allah.

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

SYAHÂDAH (شَهَادَة)

Dari segi bahasa, kata *syahâdah* berasal dari akar kata *syahida* (شَهِدَ) yang pada mulanya berarti 'menghadiri atau menyaksikan sesuatu dengan mata kepala atau mata hati'. Arti tersebut kemudian berkembang, antara lain seperti 'bukti', 'sumpah', 'gugur di medan perang', 'alam nyata', 'pengakuan', dan 'surah keterangan'. Akan tetapi, kesemuanya tidak terlepas dari arti asalnya.

Al-Qur'an menggunakan kata *syahâdah* untuk bermacam-macam arti.

1. "Pemberitahuan (*al-i'lâm*, الإِعْلاَم) dari Allah," seperti yang disebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 140, *Wa man azhlamu mimman katama syahâdatan 'indahu minallâhi* (وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَـدَةً عِندَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ = siapakah yang lebih zhalim dari pada orang yang menyembunyikan *syahâdah* Allah yang ada padanya?). Yang dimaksud dengan *syahâdah* Allah di sini ialah pemberitahuan-Nya di dalam Taurat dan Injil bahwa Ibrahim bersama cucu-cucunya bukanlah penganut Yahudi dan Nasrani, serta Muhammad kelak akan diutus sebagai nabi dan rasul.
2. "Alam nyata sebagai lawan dari alam ghaib", misalnya di dalam QS. At-Taubah [9]: 94 dan 105, QS. Ar-Ra'd [13]: 9, QS. Al-Mu'minûn [23]: 92, serta di dalam beberapa ayat lain yang umumnya menyebut dengan ungkapan *'Âlimul-ghaibi wasy-syahâdah* (عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ = Allah yang Maha Mengetahui yang ghaib dan yang nyata).
3. "Kesaksian/persaksian dengan mata kepala," seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 282, yang menerangkan pentingnya persaksian di dalam masalah muamalah, atau pada QS. An-Nûr [24]: 4, mengenai persaksian tuduhan berbuat serong terhadap wanita baik-baik.

Dari sisi lain, akar kata *syahida* (شَهِدَ), dengan berbagai bentuknya, digunakan Al-Qur'an untuk pengertian-pengertian sebagai berikut.

1. Pengertian teologis. *Syahâdah* (شَهَادَة) secara teologis ialah pengakuan bahwa hanya Allah Tuhan yang wajar dan wajib disembah. Pengertian ini dipahami dari QS. Al-A'râf [7]:

172,

وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ

(wa asyhadahum 'alâ anfusihim alastu bi rabbikum, qâlû balâ syahidnâ).

"dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka, 'Bukankah Aku ini Tuhanmu?' Mereka menjawab, 'Betul, kami menjadi saksi, Engkau Tuhan kami'.

2. Pengertian *syar'i. Syahâdah* (شَهَادَة) di dalam arti 'kesaksian dengan mata kepala' oleh Al-Qur'an digunakan untuk hal-hal berikut:
   a. Jual beli, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 28.
   b. Penyerahan harta anak yatim setelah ia cerdas, seperti di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 6.
   c. Tuduhan terhadap istri berbuat zina, seperti di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 15 .
   d. Berwasiat, seperti di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 106.
   e. Perceraian, seperti di dalam QS. Ath-Thalâq [65]: 2.

Dasar hukum kemestian saksi di dalam berbagai hal ialah QS. Al-Baqarah [2]: 282,

وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ

(Wastasyhidû syahîdaini min rijâlikum fa'in lam yakûnâ rajulain farajulun wamra'atâni mimman tardhauna minasy-syuhadâ'i an tadhilla ihdâhumâ fatudzakkira ihdâhumal-ukhrâ).

"Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang lelaki. Jika tidak ada dua orang lelaki maka seorang lelaki bersama dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu sukai supaya bila seorang lupa maka yang seorang lagi mengingatkannya."

Kata *syuhadâ'* (شُهَدَاء) yang biasa diartikan dengan 'menjadi saksi-saksi' adalah jamak dari kata *syahîd* (شَهِيْد). Kata itu terulang sebanyak 19 kali di dalam Al-Qur'an, di antaranya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 133, 134, dan 282, QS. Âli 'Imrân [3]: 99 dan 140, serta QS. An-Nisâ' [4]: 69 dan 135. Dari kandungan ayat-ayat tersebut dipahami bahwa Al-Qur'an menggunakan kata *syuhadâ'* untuk dua pengertian, yaitu:

1. "Saksi-saksi peristiwa", seperti di dalam QS. An-Nûr [24]: 4, 6, dan 13. Saksi ialah orang yang menyampaikan berita sebagaimana yang didengarnya dan dilihat/ketahuinya.
2. "Muslim yang gugur di medan pertempuran membela kebenaran", seperti di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 140, dan QS. An-Nisâ' [4]: 69.

Akan tetapi, arti yang lebih populer di kalangan umat Islam ialah arti Muslim yang wafat di medan peperangan membela agama Allah. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

SYAHÎD, ASY- (الشَّهِيد)

Kata *syahîd* (شَهِيد) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *syîn, hâ'*, dan *dâl*, yang makna dasarnya berkisar pada *kehadiran, pengetahuan, informasi*, dan *kesaksian.*

Dalam Al-Qur'an, kata *syahîd*, ditemukan sebanyak 35 kali. Kata tersebut di samping menunjuk kepada sifat Allah, juga para nabi, malaikat pemelihara, umat Nabi Muhammad saw., yang gugur di jalan Allah, yang menyaksikan kebenaran atas makhluk Allah, teladan dan sekutu.

Yang gugur dalam peperangan di jalan Allah dinamai *syahîd* karena para malaikat menghadiri kematiannya, atau karena dia gugur di bumi, sedang bumi juga dinamai *syâhidah* (شَاهِدَة), sehingga yang gugur dinamai *syahîd.*

Patron kata *syahîd* dapat berarti objek dan juga berarti subjek, sehingga *syahîd* dapat berarti *yang disaksikan* atau *yang menyaksikan. Syahîd* disaksikan oleh pihak lain, serta dijadikan saksi dalam arti *teladan*, dan pada saat yang sama ia pun menyaksikan kebenaran.

Allah *Syahîd* dalam arti *Dia hadir, tidak ghaib dari segala sesuatu* serta *menyaksikan segala sesuatu, "Dia Maha Menyaksikan segala sesuatu"* (QS. Sabâ' [34]: 47). Atau *disaksikan oleh segala sesuatu* melalui bukti-bukti kehadiran-Nya di alam raya, dan melalui potensi yang dianugerahkan-Nya kepada setiap makhluk.

Imam Al-Ghazali ketika menjelaskan makna sifat ini membandingkannya dengan sifat-sifat-Nya yang lain. Makna sifat ini menurutnya sejalan dengan sifat *'Alîm* (عَلِيم = Maha Mengetahui), dengan kekhususan tersendiri. Allah Maha Mengetahui yang ghaib dan yang nyata. Yang ghaib adalah yang tersembunyi sedang *syahadâh* adalah antonim yang *ghaib,* yakni *yang nyata.* Maka jika Allah dengan sifat *'Alîm* 'mengetahui yang ghaib dan nyata,' maka dengan sifat *Al-Khabîr* (الْخَبِيْر) Dia mengetahui yang ghaib dan hal-hal yang bersifat batiniah. Sedang *Asy-Syahîd,* adalah pengetahuan-Nya menyangkut hal-hal nyata.

Nabi Muhammad saw. adalah *syahîd* dan umatnya adalah *syuhadâ'* (شُهَدَاء). Makna kedua kata tersebut dalam ayat ini adalah "teladan", dalam arti umat Islam harus menjadi *syuhadâ'* atau teladan-teladan kebajikan bagi umat lain, dan Nabi Muhammad saw. adalah teladan bagi umatnya. Jika Anda mampu menjadi teladan kebajikan atau mendekati sebagaimana yang diperankan oleh Nabi Muhammad saw., maka ketika itu Anda telah meneladani Allah dalam sifat-Nya sesuai kemampuan Anda sebagai makhluk, dan ketika itu juga Anda telah wajar menyandang sifat *syahîd,* dalam kapasitas Anda sebagai manusia. Demikian *wa Allâh a'lam.*

❖ *M. Quraish Shihab* ❖

SYAHR (شَهْر)

Kata *syahr* (شَهْر) terdiri dari huruf-huruf *syîn, hâ,* dan *râ.* Akar kata tersebut menurut Ibnu Faris, menunjuk pada makna dasar 'jelas' dan 'bercahaya'. Dari situ terambil kata *syahr* (شَهْر) yang menunjuk makna 'bulan sabit' karena ia tampak bercahaya. Yang lebih populer di kalangan orang Arab, bulan disebut dengan *hilâl* (هِلَال); kemudian, setiap 30 hari dinamai dengan *hilâl* (هِلَال). Dikiaskan pada makna *hilâl* tersebut, maka kata *syahr* (شَهْر) juga dipakai dalam arti 'bulan yang menunjuk pada jangka waktu 30 hari'. Selanjutnya, kata *syuhrah* (شُهْرَة = kemasyhuran), *masyhûr* (مَشْهُوْر = terkenal), dan bentuk-bentuk derivasinya juga terambil dari akar kata tersebut. Dinamai demikian karena *masyhûr* itu berarti 'jelas dan terkenal bagi kebanyakan orang'.

Dalam Al-Qur'an, kata *syahr* dan segala bentuk derivasinya terulang sebanyak 21 kali dengan konteks pembicaraan antara lain:

1. Berkaitan dengan bulan Ramadhan. Pada bulan ini Al-Qur'an diturunkan dan diwajibkan berpuasa pada bulan ini (QS. Al-Baqarah [2]: 185). Kewajiban berpuasa pada bulan ini dinyatakan dengan, *fa man syahida minkumusy syahra fal-yashumhu* (فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ = *Barangsiapa di antara kamu hadir [di negeri tempat tinggalnya] di bulan itu maka hendaklah ia berpuasa di bulan itu*). Ada yang mengartikan kata *syahr* dalam ungkapan tersebut dengan bulan dalam arti jangka waktu (30/29 hari), sebagaimana arti yang disebutkan; dan makna inilah yang lebih populer dalam kitab-kitab tafsir klasik. Ada juga yang mengartikannya dengan bulan dalam arti benda (*hilâl*) dan kata *syahida* diartikan secara majazi dengan "melihat" sehingga ungkapan itu diartikan dengan, *"Barangsiapa di antara kalian yang melihat bulan maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu."* Ini dijadikan rujukan oleh orang yang menjadikan *ru'yah* (bukan hisab) sebagai dasar untuk menetapkan masuknya bulan Ramadhan.
2. Berkaitan dengan bulan-bulan haram. Allah menciptakan 12 bulan, empat di antaranya adalah bulan haram (QS. At-Taubah [9]: 36). Keempat bulan haram itu adalah Muharam, Rajab, Zulqaidah, dan Zulhijah. Melakukan perang pada bulan-bulan haram adalah dosa besar (QS. Al-Baqarah [2]: 217). Namun, sekiranya orang kafir menyerang umat Islam pada bulan-bulan tersebut, maka orang Islam juga diperkenankan menyerang mereka (QS. Al-Baqarah [2]: 194).
3. Berkaitan dengan pelaksanaan haji yang tertentu waktunya yaitu hanya dapat dilakukan pada bulan-bulan tertentu (QS. Al-Baqarah [2]: 197). Pelaksanaan ibadah haji hanya dapat dilakukan pada bulan Syawal, Zulqaidah, dan Zulhijah.
4. Berkaitan dengan orang yang meng-*îlâ'*

Syahr

istrinya, ia diberi tempo empat bulan untuk memilih apakah ia kembali menyetubuhi istrinya lagi dengan membayar kafarat sumpah atau menceraikannya (QS. Al-Baqarah [2]: 226). Meng-*îlâ'* artinya bersumpah untuk tidak menggauli istri. Dengan sumpah ini seorang wanita menderita karena tidak disetubuhi dan tidak pula diceraikan. Masa empat bulan itu juga yang dijadikan Umar sebagai batas maksimum dalam pengiriman sebuah pasukan lalu digantikan oleh pasukan lain. Berdasarkan sebuah riwayat bahwa Umar bin Khaththab ra. suatu ketika (pada masa ia memerintah) berkeliling kampung pada malam hari untuk melihat situasi umat. Dalam perjalanannya itu ia mendengar seorang wanita yang membacakan puisi kerinduan terhadap suaminya dan mengatakan bahwa seandainya bukan karena malu dan takut kepada Allah maka pasti ia akan melampiaskan kerinduannya itu dengan cara yang tidak baik. Keesokan harinya, Umar pun memanggil wanita itu dan menanyainya, "Kemana suamimu?" Ia menjawab, "Tuan telah mengutusnya ke Irak". Umar bertanya lagi, "Sudah berapa lama kamu ditinggalkan?" Ia menjawab, "Sudah dua bulan". Setelah itu, Umar memanggil beberapa wanita dan bertanya tentang lamanya mereka bisa bersabar ditinggalkan suami. Mereka menjawab bahwa mereka mampu bersabar selama dua bulan, setelah tiga bulan maka kesabarannya sudah mulai berkurang, dan setelah empat bulan maka kesabarannya sudah habis. Dengan peristiwa itu, Umar pun mengambil kebijaksanaan di atas.

5. Berkaitan seruan untuk berbuat baik kepada kedua orang tuanya dan mengingatkan jerih payah ibu yang mengandung dan menyapih anaknya selama 30 bulan (QS. Al-Aḥzâb [33]: 15). Ayat ini dijadikan dasar mengenai lamanya waktu minimal masa hamil dan masa menyusui. Ibnu Abbas menjelaskan bahwa jika perempuan mengandung selama 9 bulan, maka ia harus menyusui selama 21 bulan; dan jika ia mengandung 6 bulan, maka ia menyusui selama 24 bulan atau 2 tahun penuh. Dalam sebuah riwayat, Usman ra. pernah bermaksud meng-*ḥadd* (menghukum) seorang wanita karena mengandung hanya 6 bulan, tetapi Ali ra. mengingatkan firman Allah yang menegaskan bahwa sang ibu mengandung dan menyapih anaknya selama 30 bulan dan ayat yang menyatakan bahwa para ibu (hendaknya) menyusui anak-anaknya selama 2 tahun penuh (QS. Al-Baqarah [2]: 233). Itu artinya, berdasarkan kedua ayat tersebut, masa kehamilan bisa berlangsung selama 6 bulan, yakni 30 bulan dikurangi masa menyusui dua tahun (24 bulan). Berdasarkan penjelasan Ali tersebut, Usman kemudian membatalkan niatnya itu.
6. Berkaitan dengan salah satu mukjizat Nabi Sulaiman, yaitu angin dapat tunduk kepadanya sebagai kendaraan sehingga perjalanannya di waktu pagi sama dengan perjalanan sebulan. Demikian juga, perjalanannya di waktu sore sama dengan sebulan (QS. Sabâ' [34]: 12). Al-Hasan menyebutkan bahwa suatu ketika Sulaiman lalai melakukan shalat Ashar lantaran asyik mengurus kuda tunggangannya sehingga Sulaiman menyembelih binatang kesayangannya tersebut; maka, Allah mengganti kendaraan tersebut dengan yang lebih baik, yaitu angin yang tunduk kepadanya untuk dijadikan kendaraan.
7. Berkaitan dengan *kaffârat* (denda) bagi suami yang men-*zhihar* istrinya, yakni menyamakan istrinya dengan ibunya sehingga ia tidak mau mencampurinya dengan mengatakan *anti 'alayya kazhahri ummî* (أَنْتِ عَلَيَّ كَظَهْرِ أُمِّي = kamu bagi saya sama seperti punggung [posisi] ibuku). Orang yang demikian, sebelum mencampuri istrinya, diharuskan memerdekakan seorang budak beriman. Jika tidak mampu maka ia harus berpuasa 2 bulan berturut-turut, dan jika berpuasa pun tidak mampu maka ia harus memberi makan 60 orang miskin.

8. Berkaitan dengan *kaffârah* orang yang membunuh secara tidak sengaja, yaitu ia harus memerdekakan budak. Kalau ia tidak memperoleh budak maka ia harus berpuasa 2 bulan berturut-turut (QS. An-Nisâ' [4]: 92).

❖ *Muljono Damopoli* ❖

SYAHWAH (شَهْوَة)

Kata *syahwah* (شَهْوَة) bersama kata derivasinya disebut 13 kali dalam Al-Qur'an, dalam bentuk kata benda (*ism*) 5 kali, dan selebihnya dalam bentuk kata kerja (*fi'l*).

Dalam pengertian bahasa, *syahwah* berarti 'kesenangan'. Dalam bentuk kata kerja, kata itu berarti 'mencintai' atau 'menyenangi sesuatu'.

Al-Ashfahani menjelaskan bahwa *syahwah* (syahwat) pada dasarnya berarti nafsu terhadap sesuatu yang diingini. Ia membagi syahwat menjadi dua macam, yaitu (1) *syahwah shâdiqah* (شَهْوَة صَادِقَة = syahwat yang benar), berupa keinginan yang jika tidak dipenuhi, dapat merusak badan, seperti nafsu makan ketika lapar; dan (2) *syahwah kâdzibah* (شَهْوَة كَاذِبَة = syahwat yang tidak benar) yang jika tidak terpenuhi, tidak berakibat apa-apa bagi badan.

Pada umumnya, penggunaan kata syahwat dalam Al-Qur'an menunjuk pada arti 'menyenangi' atau 'menginginkan', seperti gambaran mengenai penghuni surga yang tidak mendengar sedikit pun suara api neraka dan mereka kekal dalam menikmati segala yang diinginkan (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 102, QS. Fushshilat [41]: 31, QS. Ath-Thûr [52]: 22, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 21, dan QS. Al-Mursalât [77]: 42). Sebaliknya, penghuni neraka, keinginan mereka tidak terpenuhi, sebagai balasan mereka ketika di dunia telah mengumbar keinginan mereka (QS. An-Nahl [16]: 57, QS. Sabâ' [34]: 54).

Dalam bentuk jamak, *syahawât* (شَهَوَات) digunakan untuk menunjuk hal-hal yang disenangi dan diinginkan oleh manusia, seperti wanita, anak-anak, harta yang banyak dari jenis emas, perak, kuda, binatang ternak, dan segala macam kekayaan dunia lainnya (QS. Âli 'Imrân [3]: 14). *Asy-Syahawât* (الشَّهَوَات) juga berarti 'keinginan-keinginan yang ada dalam diri manusia' (QS. An-Nisâ' [4]: 27 dan QS. Maryam [19]: 59).

Kata *syahwah* digunakan juga untuk menggambarkan manusia yang secara naluriah menyenangi kehidupan dunia (QS. Âli 'Imrân [3]: 14). Kesenangan tersebut dapat membawa manfaat apabila manusia mampu mempergunakannya untuk meraih kehidupan akhirat. Sebaliknya, manusia akan menemui kegagalan dalam hidupnya apabila ia hanya memperturutkan hawa nafsunya (QS. Maryam [19]: 59).

Kata *syahwah* digunakan dengan arti 'nafsu syahwat' atau 'birahi', seperti kaum Nabi Luth yang mendatangi atau melampiaskan nafsu birahinya kepada laki-laki, bukan kepada wanita (QS. Al-A'râf [7]: 81, QS. An-Naml [27]: 55). Ath-Thabathabai menjelaskan bahwa kata syahwat dalam kedua surah tersebut adalah peringatan kepada kaum Nabi Luth. Perilaku mereka yang homoseks adalah tindakan yang melanggar fitrah karena manusia diciptakan berpasang-pasangan. ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

SYAIKH (شَيْخ)

Kata *syaikh* (شَيْخ) artinya 'tua' atau 'usia lanjut'. Kata ini terulang 3 kali dalam Al-Qur'an, yaitu dalam QS. Al-Qashash [28]: 23, QS. Yûsuf [12]: 78, dan sekali di dalam bentuk *syuyûkhan* (شُيُوْخًا), dalam QS. Ghâfir [40]: 67.

Secara etimologis, kata *syaikh* berasal dari *syâkha* (شَاخَ), yang berarti 'menjadi tua'. Dalam kamus-kamus bahasa Arab dan literatur keagamaan, kata *syaikh* kadang-kadang dipakai dalam pengertian biologis dan terkadang dalam pengertian sosial. Dalam arti biologis, menurut Muhammad Farid Wajdi, kata ini merujuk kepada 'usia tua' sebagai lawan dari 'usia muda'. Tentang 'tua', ada yang mengatakan dari umur 51 tahun ke atas. Ibnu Manzhur, seorang pakar bahasa Arab, dalam *Lisânul-'Arab,* menentukan arti *syaikh* dengan 'usia 50 tahun ke atas'. Muhammad Asy-Syaukani menetapkannya dengan 'usia 40 tahun ke atas', sedangkan Ibnu Faris, dalam karyanya, *Mu'jam Maqâyîsil-Lughah,*

tidak mengukurnya dengan usia tertentu, tetapi disesuaikan dengan *'urf* (kebiasaan) setempat; batasan usia tua di tempat lain, bisa berbeda.

Syaikh (شَيْخ) dalam pengertian sosiologis menggambarkan kedudukan seseorang di tengah-tengah masyarakat. Pengertian 'tua' di sini tidak bergantung pada batas umur, tetapi kepada 'keterampilan, karisma, ketinggian ilmu pengetahuan dan sebagainya'.

Syaikh (شَيْخ) adalah nama kepala suku atau keluarga. Pada masa sebelum Islam, *sayyid* (سَيِّد) atau kepala suku, sering kali diberi julukan *syaikh* (شَيْخ, yaitu usia yang penuh kematangan dan kekuatan mental. Kata *syaikh* dipakai untuk makna 'kepala suku' yang memiliki masa kepemimpinan yang panjang. Pengaruh moral mereka terhadap kaum Badui sangat kuat.

Pada masa Islam, istilah *syaikh* (شَيْخ) sering kali diberikan kepada orang-orang yang memegang kekuasaan. Ibnu Bathuthah, misalnya, menyebut seorang penguasa suatu kota dengan gelar ini. Berbeda dengan Ibnu Bathuthah, Al-Abyari mengatakan bahwa gelar *syaikh* (شَيْخ) diberikan kepada orang-orang yang luas ilmunya. Orang-orang yang memiliki kedudukan tinggi dalam bidang keagamaan dan orang-orang yang dihargai karena jabatannya atau karena budi pekertinya sering digelari *syaikh* (شَيْخ). Oleh karena itu, ada istilah *Syaikhul-Islâm* (شَيْخُ الْاِسْلَام), *Syaikhud-Dîn* (شَيْخُ الدِّيْن), *Syaikhul-Madînah* (شَيْخُ الْمَدِيْنَة), dan *Syaikhul-Balad* (شَيْخُ الْبَلَد). Imam Al-Bukhari dan Imam Muslim disebut dengan gelar *Syaikhân* (شَيْخَان = dua syekh). Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa *syaikh* (شَيْخ) adalah orang tua tetapi matang, terdidik, dan tidak pikun sehingga menjadi gelar nabi-nabi dan ahli agama yang dihormati ilmunya, seperti *syaikh Al-Azhar* (شَيْخُ الْاَزْهَر).

Walaupun kata itu memunyai dua sisi pengertian—sosiologis dan biologis—Al-Qur'an agaknya hanya menggunakannya dalam pengertian biologis.

Misalnya QS. Hûd [11]: 72, menyebut kata *syaikh* dalam konteks keheranan istri Nabi Ibrahim mendengar berita gembira yang disampaikan Malaikat kepadanya, bahwa ia akan melahirkan anak. Ia heran karena usianya sudah lanjut dan suaminya juga lanjut usia.

QS. Yûsuf [12]: 78, mengangkat kisah Yusuf yang menahan Benyamin, adik kandungnya sendiri. Saudara-saudaranya meminta agar Benyamin dilepaskan karena dikhawatirkan diketahui oleh Ya'qub yang sudah lanjut usia sehingga berdampak pada kondisi fisiknya yang memburuk.

QS. Al-Qashash [28]: 23 menggambarkan nasib dua orang gadis yang ayahnya sudah lanjut usia sehingga tidak mampu lagi memberi minum ternaknya. Kedua gadis ini terpaksa dibantu Musa mengambilkan air minum ternak mereka.

Pada QS. Ghâfir [40]: 67, Allah menjelaskan penciptaan manusia dari tanah, kemudian dari setetes air mani, sesudah itu dari segumpal darah, yang kemudian dilahirkan dan menjadi seorang anak *thiflan* (طِفْلاً). Setelah itu, tumbuh menjadi manusia dewasa sampai mencapai usia tua *syuyûkhan* (شُيُوْخاً). Kata *syuyûkhan* (شُيُوْخاً) dalam ayat ini mengandung arti yang sama dengan ayat-ayat di atas. Bedanya, kata *syuyûkhan* (شُيُوْخاً) merupakan bentuk jamak (plural) dari kata *syaikh* (شَيْخ). Az-Zamakhsyari dalam tafsirnya, *Al-Kasysyâf* menjelaskan bahwa ada yang membaca kata *syuyûkhan* (شُيُوْخاً) dengan kasrah pada huruf *syin* (ش) *syîkhan* (شِيْخاً) menunjukkan arti tunggal, untuk menyesuaikan dengan kata *thiflan* (طِفْلاً) yang berbentuk tunggal. Artinya menjadi *kullu wâhidin minkum* (كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ = setiap orang di antara kamu sekalian) karena tujuannya untuk menjelaskan jenis.

❖ *A. Rahman Ritonga dan Hanun Asrohah* ❖

SYAKK (شَكّ)

Syakk (شَكّ) atau *syakaka* (شَكَكَ) berasal dari akar kata *syakka–yasyukku–syakkan* (شَكَّ – يَشُكُّ – شَكّاً), jamaknya, *syukûk* (شُكُوْك) yang berarti 'ragu', 'bimbang', dan 'syak', lawan dari yakin.

Syakk dari segi bahasa memunyai banyak makna antara lain: 'curiga' seperti *syakka fir-rajuli* (شَكَّ فِي الرَّجُلِ = curiga kepada laki-laki), dan *syakk*

juga dapat berarti 'menusuk' atau 'menikam' kalau ia beriringan dengan kata *ar-ramhu* (الرُّمْحُ = lembing) dan *as-sahmu* (السَّهْمُ = panah), kadangkala *syakk* dapat berarti 'lengkap', seperti *syakkus-silâh* (شَكُّ السِّلاَحِ = senjata lengkap). Selain itu, *syakk* bisa berarti 'jalan' atau 'cara', 'sesuatu yang berkaitan dengan akhlak', 'kelompok atau golongan', 'jarak perjalanan', 'keras', 'baju besi', 'berhubungan', dan 'melekat atau menempel'.

Syakaka (شَكَكَ), jamaknya, *syukûk* (شُكُوْك) yang artinya berlawanan dengan yakin, dapat dilihat pada hadits Nabi yang menyatakan "Saya lebih pantas ragu dibandingkan dengan Nabi Ibrahim". Hadits tersebut diucapkan Nabi ketika QS. Al-Baqarah [2]: 260 diturunkan. Ayat tersebut berbunyi,

وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن

(Wa'idz qâla ibrâhîmu rabbi 'arinî kaifa tuhyîl-mautâ qâla 'awalam tu'min).

Dan [ingatlah] ketika Ibrahim berkata: "Ya tuhanku, perlihatkanlah kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan orang mati". Allah berfirman: "Apakah kamu belum percaya?"....)

Ketika ayat ini dibacakan, suatu kaum mengatakan bahwa Nabi Ibrahim as. ragu, sedangkan Nabi Muhammad saw. tidak, maka Nabi menjawab sebagai rasa tawadhu' dan menghormati Nabi Ibrahim. "Saya lebih pantas ragu daripada dia."

Kata *syakk* dengan segala bentuknya terdapat dalam Al-Qur'an sebanyak 15 kali, yaitu dalam QS. An-Nisâ' [4]: 157, QS. Yûnus [10]: 94 dan 104, QS. Hûd [11]: 62 dan 110, QS. Ibrâhîm [14]: 9, QS. An-Naml [27]: 66, QS. Sabâ' [34]: 21 dan 54, QS. Shâd [38]: 8, QS. Al-Mu'minûn [40]: 34, QS. Fushshilat [41]: 45, QS. Asy-Syu'arâ' [42]: 14, serta QS. Ad-Dukhân [44]: 9.

Meskipun secara etimologis kata *syakk* memunyai banyak arti, namun dalam Al-Qur'an hanya ditemukan satu arti saja yaitu 'ragu'. Makna tersebut dapat dilihat pada QS. An-Naml [27]: 66,

بَلِ ٱدَّٰرَكَ عِلْمُهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ ۚ بَلْ هُمْ فِى شَكٍّ مِّنْهَا ۖ بَلْ هُم مِّنْهَا عَمُونَ

(Bal ad-dâraka 'ilmuhum fil-akhirati bal hum fi syakkin minhâ bal hum minhâ 'amûn)

"Sebenarnya pengetahuan mereka tentang akhirat tidak mendalam, bahkan mereka ragu dengan akhirat itu, lebih-lebih lagi mereka buta daripadanya."

Dalam ayat ini Allah menjelaskan keraguan orang kafir tentang akhirat. Makna ragu ini juga terdapat dalam QS. Ad-Dukhân [44]:9. Dalam ayat tersebut dijelaskan keraguan orang-orang musyrik tentang keesaan Allah. Pengakuan mereka bahwa Allah menciptakan langit dan bumi hanyalah berdasarkan atau ikut-ikutan kepada pendapat nenek moyang mereka tanpa pengetahuan mereka sendiri. QS. Hûd [11]: 110, menceritakan keraguan orang-orang kafir Mekah tentang Al-Qur'an, sedangkan QS. An-Nisâ' [4]: 157, menceritakan orang-orang yang berselisih paham tentang pembunuhan Nabi Isa as., mereka ragu apakah yang dibunuh Nabi Isa atau bukan.

Dari penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa kata *syakk* dalam Al-Qur'an pada umumnya memunyai makna keraguan, keraguan tentang keesaan Allah, keraguan tentang Al-Qur'an, keraguan tentang hari kebangkitan. Demikian pula, keraguan yang terjadi akibat perselisihan di antara kaum pembunuh dan penyalib Nabi Isa as. ❖ *Nurnaningsih* ❖

SYAKÛR, ASY- (الشَّكُور)

Kata *syakûr* (شَكُور) terambil dari kata *syakara* (شَكَرَ) yang maknanya berkisar antara lain pada *pujian atas kebaikan,* serta *penuhnya sesuatu.* Dalam Al-Qur'an kata *syukûr* biasa dihadapkan dengan kata *kufûr,* seperti firman-Nya:

لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ۖ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِى لَشَدِيدٌ

(Lain syakartum la'azîdannakum wa la'in kafartum inna 'adzâbi lasyadîd)

"Kalau kamu bersyukur pasti akan Ku tambah untukmu (nikmat-Ku) dan kalau kufur, sesungguhnya siksa-Ku amat pedih." (QS. Ibrâhîm [14]: 7).

Ini karena *syukûr* juga diartikan sebagai *menampakkan sesuatu ke permukaan,* sedang *kufûr* adalah *menutupinya.* Menampakkan nikmat Tuhan

Syakûr, Asy-

antara lain dengan bentuk memberi sebagian dari nikmat itu kepada pihak lain, sedang menutupinya adalah dengan bersifat kikir.

Kata ini ditemukan dalam Al-Qur'an sebanyak sepuluh kali, tiga di antaranya merupakan sifat Allah dan sisanya menjadi sifat manusia.

Ahli bahasa Arab juga mengungkapkan bahwa tumbuhan yang tumbuh walau dengan sedikit air, atau binatang yang gemuk dengan sedikit rumput, keduanya dinamai *Syakûr.* Dari sini, kemudian mereka berkata bahwa Allah yang bersifat *Syakûr* berarti antara lain: *"Dia yang mengembangkan walau sedikit dari amalan hamba-Nya dan melipatgandakan ganjarannya."*

Pelipatgandaan itu dapat mencapai tujuh ratus kali, bahkan lebih dan tanpa batas sebagaimana firman-Nya:

مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ ۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ

"Perumpamaan orang-orang yang menafkahkan hartanya pada jalan Allah adalah seumpama sebuah biji yang menumbuhkan tujuh tangkai, pada setiap tangkai itu berisi seratus biji. Allah melipatgandakan bagi siapa yang dikehendaki-Nya dan Allah Mahaluas karunia-Nya lagi Maha Mengetahui" (QS. Al-Baqarah [2]: 261).

Imam Al-Ghazali mengartikan *Syakûr* sebagai: "Dia yang memberi balasan banyak terhadap pelaku kebaikan/ketaatan yang sedikit. Dia menganugerahkan kenikmatan yang tidak terbatas waktunya untuk amalan-amalan yang terhitung dengan hari-hari tertentu yang terbatas." Siapa yang membalas kebajikan dengan berlipat ganda maka dia dinamai mensyukuri kebajikan itu, dan siapa yang memuji yang berbuat baik, dia pun dapat disebut mensyukurinya. Jika Anda melihat makna syukur dari pelipatgandaan balasan, maka yang paling wajar dinamai *Syakûr* hanya Allah, karena pelipatgandaan ganjaran-Nya tidak terbatas sebagaimana ditegaskan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 261.

Syukur juga berarti *puji,* dan bila Anda melihat makna syukur dari segi pujian, maka kiranya dapat disadari bahwa pujian terhadap yang terpuji baru menjadi wajar bila yang terpuji melakukan sesuatu yang baik secara sadar dan tidak terpaksa.

Setiap pekerjaan atau setiap yang baik yang lahir di alam raya ini adalah atas izin dan perkenan Tuhan. Apa yang baik dari Anda dan orang lain pada hakikatnya adalah dari Allah semata. Jika demikian, pujian apa pun yang Anda sampaikan kepada pihak lain, akhirnya kembali kepada Allah jua. Itu sebabnya kita diajarkan oleh-Nya untuk mengucapkan *al-Hamdulillâh,* dalam arti *segala–sekali lagi–segala puji bagi/milik Allah.* Memang, Allah juga memuji nabi-nabi-Nya, memuji hamba-hamba-Nya yang taat, *"Inna Allâha Syâkirun 'Alîm* (sesungguhnya Allah Maha Mensyukuri [hambanya yang berbuat kebaikan] lagi Maha Mengetahui) (QS. Al-Baqarah [2]: 158). Namun pujian-Nya kepada siapa pun ketika itu, pada hakikatnya adalah pujian yang kembali kepada diri-Nya juga. Bahkan setiap pekerjaan, atau setiap kebaikan yang lahir di alam raya ini adalah atas izin dan perkenan Allah jua.

Kata *syakûr* adalah bentuk superlatif. Allah *Syakûr.* Ada juga hamba-hamba-Nya yang *syakûr,* walau tidak banyak: (وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ) = *"Hanya sedikit dari hamba-hamba-Ku yang syakûr"* (QS. Saba' [34]: 13). Tentu saja berbeda makna dan kapasitas *syakûr* manusia dengan sifat yang disandang Allah. Manusia yang bersyukur kepada makhluk/manusia lain, adalah dia yang memuji kebaikan serta membalasnya dengan sesuatu yang lebih baik atau lebih banyak dari apa yang telah dilakukan oleh yang disyukurinya itu. Syukur yang demikian dapat juga merupakan bagian dari syukur kepada Allah. Karena: *"Tidak bersyukur kepada Allah siapa yang tidak bersyukur kepada manusia"* (HR. Abu Daud dan At-Tirmidzi). Hadits ini berarti bahwa siapa yang tidak pandai bersyukur atas kebaikan manusia, maka dia pun tidak pandai mensyukuri Allah. Ini juga berarti Allah tidak akan menerima syukur

Syams

seseorang kepada-Nya, sebelum dia mensyukuri kebaikan orang lain, karena kebaikan orang lain yang diterimanya itu, bersumber dari Allah juga. Itu pula sebabnya sehingga Allah merangkaikan perintah bersyukur kepada-Nya dengan perintah bersyukur kepada kedua orang tua: *anisykur lî wa liwâlidaika* (أَنِ ٱشْكُرْ لِي وَلِوَٰلِدَيْكَ = *"Dan bersyukurlah kepada-Ku dan kepada kedua ibu bapakmu"* (QS. Luqmân [31]: 14).

Syukur kepada Allah dimulai dengan menyadari dari lubuk hatinya yang terdalam, betapa besar nikmat dan anugerah-Nya disertai dengan ketundukan dan kekaguman yang melahirkan rasa cinta kepada-Nya dan dorongan untuk bersyukur dengan lidah dan perbuatan.

Manusia tidak dapat melakukan syukur dengan sempurna. Betapa tidak demikian, pujian-Nya kepada Allah—betapapun dia usahakan—tidak pernah sesuai dengan limpahan karunia-Nya: *"Subhânaka lâ nuhshi tsanâ'an 'alaika Anta kamâ astnaita 'alâ nafsika"* (سُبْحَانَكَ لاَ نُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ = Mahasuci Engkau ya Allah, Kami tidak mampu memuji-Mu, pujian terhadap-Mu adalah sebagaimana pujian-Mu terhadap diri-Mu]). Itu ucapan yang diajarkan Nabi Muhammad saw. kepada kita.

Perhatikan bagaimana redaksi yang diajarkan itu didahului oleh ucapan *subhânaka* (Mahasuci Engkau), bahkan dalam Al-Qur'an sekian banyak ayat yang menggunakan kata penyucian, (وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعْدُ بِحَمْدِهِۦ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِۦ = *"Bertasbih gunung sambil memuji-Nya dan malaikat pun demikian karena takutnya (mereka)* (QS. Ar-Ra'd [13]: 13). Kita pun dalam rukuk dan sujud merangkaikan *subhâna* dengan pujian kita, *Subhâna Rabbiyal 'Azhîmi wa bihamdihi* (سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيْمِ وَبِحَمْدِهِ), dan *Subhâna Rabbiyal a'lâ wa bihamdihi* (سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى وَبِحَمْدِهِ). Demikian *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

SYAMS (شَمْس)

Kata *syams* dalam Al-Qur'an disebut 32 kali, semuanya dalam bentuk mufrad. Ada beberapa pengertian *syams* yang dikemukakan oleh para ahli. Ibnu Faris, seorang ahli ilmu bahasa, mengartikan *syams* sebagai *qillatustiqrâr* (قِلَّة اسْتِقْرَار = kurang mapan). Ini karena matahari tidak tetap dan selalu bergerak. Jamaluddin bin Mahran mengartikan *syams* sebagai *'ainush-shubh* (عَيْن الصُّبْح = mata pagi). *Syams* adalah sebuah mata di langit yang berjalan pada garis edarnya dan cahayanya memancar ke bumi. Akan tetapi, kadang-kadang *syams* diartikan secara majazi sesuai dengan konteks pembicaraan. Ar-Raghib Al-Ashfahani mengartikan *syams* dengan 'pemotongan tipis'. Pada waktu pemotongan itu timbul cahaya.

Bila dilihat dari perspektif Al-Qur'an, terlihat ada beberapa pesan yang disampaikan. Ayat yang mengatakan bahwa Allah menundukkan matahari dapat dipahami dalam arti Dia memperlihatkan kekuasaan-Nya, bahwa Dialah yang menciptakan dan mengatur segala sesuatu. Bulan dan benda-benda langit lainnya itu merupakan salah satu yang diatur oleh Allah. Semuanya berjalan pada garis edarnya (QS. Ar-Ra'd [13]: 2).

Di sisi lain, Allah memperlihatkan nikmat-Nya melalui matahari. Matahari adalah sumber cahaya. Tanpa matahari bumi ini akan gelap terus-menerus. Pentingnya keberadaan matahari diketahui ketika Tuhan menyebutkan berbagai kepentingan manusia, seperti air hujan yang turun memerlukan cahaya matahari. Cahaya matahari yang terbit di pagi hari membuat manusia dapat mencari kehidupan. Bila matahari telah terbenam, manusia dapat beristirahat (QS. Ibrâhîm [14]: 33).

Menurut Hanafi Ahmad dalam bukunya *At-Tafsîr Al-'Ilmî lil-Âyâtil-Kauniyyah fil-Qur'ân,* keberadaan matahari memberi manfaat kepada semua makhluk bila posisinya berada pada jarak 93 juta mil dari bumi. Perubahan dari posisi itu mengakibatkan terjadinya bencana. Bila jaraknya lebih dekat dari ukuran tersebut, bumi akan terbakar oleh cahaya matahari. Bila jaraknya lebih jauh dari yang sekarang bumi akan ditimbuni salju. Pada dua posisi ini bumi menjadi tidak dapat didiami oleh makhluk.

Selain itu, *syams* (شَمْس) juga menjadi jalan

bagi Ibrahim untuk mengetahui Tuhan yang sebenarnya. Penelitiannya diawali dengan memerhatikan bintang, bulan dan matahari. Karena perubahan yang terjadi pada tiga benda langit tersebut, Ibrahim akhirnya sampai pada kesimpulan bahwa semua itu bukan Tuhan (QS. Al-An'âm [6]: 78 dan 79). Setelah Ibrahim mengetahui bahwa Tuhan adalah pencipta segala sesuatu, matahari dijadikan-Nya sebagai bukti keberadaan dan kekuasaan-Nya. Orang kafir mendebat Ibrahim tentang Allah yang kuasa menghidupkan orang mati. Orang-orang itu mengatakan bahwa mereka bisa menghidupkan dan mematikan. Oleh sebab itu, Ibrahim menjelaskan bahwa Tuhan mengatur perjalanan matahari dari timur ke barat, lalu Ibrahim menyuruh mereka membalikkan perjalanan matahari dari barat ke timur (QS. Al-Baqarah [2]: 258).

Di sisi lain, matahari juga berfungsi sebagai pengukur waktu atau perjalanan masa. Perjalanan masa terkait dengan matahari karena dengan peredaran matahari itulah terjadinya malam dan siang (QS. Al-An'âm [6]: 96 dan QS. Yûnus [10]: 5). Perjalanan matahari juga menentukan waktu shalat. Salah satu perintah shalat ialah pada waktu matahari telah miring ke barat sampai ke penghujung malam dan waktu shubuh (QS. Al-Isrâ' [17]: 78 dan 79). Dengan demikian, dapat dipahami bahwa seluruh waktu yang ada ini dapat dipergunakan untuk ibadah, tetapi ada masa-masa tertentu yang lebih baik untuk beribadah, yaitu di penghujung malam (QS. Al-Isrâ' [17]: 78). Di samping ibadah shalat, Tuhan juga menyuruh supaya Nabi Muhammad saw. dan para pengikutnya atau umatnya bertasbih sebelum terbit dan terbenamnya matahari serta bersabar. Maksudnya agar mengingat Tuhan setiap saat (QS. Thâhâ [20]: 30).

Perjalanan waktu itu kemudian diukur dan dipelajari sedemikian rupa sehingga timbullah perhitungan masa dari waktu yang pendek sampai pada waktu yang panjang.

Berbeda dengan uraian di atas, *syams* ada juga yang diartikan sebagai Tuhan karena ada orang yang menyembah matahari. Hal itu terjadi pada masa Nabi Sulaiman yang terungkap melalui percakapannya dengan burung hud-hud. Peristiwa ini terjadi di sebuah kerajaan yang bernama Saba' dengan yang diperintah oleh seorang ratu. Mereka menyembah matahari disebabkan setan telah menyesatkan sehingga negeri itu tertutup dari petunjuk Allah (QS. An-Naml [27]: 24). Menurut Al-Qur'an matahari, bulan dan benda-benda lainnya yang berjalan pada garis edarnya adalah kekuasaan Allah dan semua itu tidak boleh disembah. Yang patut disembah adalah Allah, pencipta semua benda itu (QS. Fushshilat [41]: 37).

Selain itu, matahari juga dijadikan tanda kedahsyatan peristiwa Hari Kiamat. Di sini Tuhan memperlihatkan bagaimana keadaan alam ini kalau matahari digulung, bintang-bintang berjatuhan, dan gunung-gunung dihancurkan (QS. At-Takwîr [81]: 1), atau matahari dikumpulkan (QS. Al-Qiyâmah [75]: 9).

❖ *Afraniati Affan* ❖

SYÂNI' (شَانِئ)

Kata *syâni'* (شَانِئ) dalam Al-Qur'an disebut satu kali, yaitu dalam QS. Al-Kautsar [108]: 3. Kata lain yang seasal dengan *syâni'* (شَانِئ) disebut 3 kali dalam Al-Qur'an, yaitu dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 2 dan 8.

Kata *syâni'* (شَانِئ) terdiri atas huruf *syîn*, *nûn* dan *hamzah* (ش ن ء), berasal dari kata kerja *syana'a – yasyna'u – syana'ân, syan'ân* (شَنَـأَ – يَشْنَـأُ – شَنْـآنُ).

Kata *syana'a* (شَنَـأَ) berarti 'membenci sesuatu karena permusuhan yang terjadi sebelumnya'. Rasa benci yang telah melekat pada hati seseorang terhadap orang lain, memicunya untuk mengemukakan kejelekan dan kekurangan lawannya. Oleh karena itu, kata *syâni'* (شَانِئ) bermakna 'ingin melumuri dan mengemukakan kelemahan lawan secara subjektif'. Ungkapan *ar-rajul al-masyna'* (الرَّجُل الْمَشْنَـأ) berarti 'seorang laki-laki yang dibenci oleh semua orang'.

Allah melarang seseorang berlaku tidak

Syarâb

adil, tidak *fair* karena adanya permusuhan yang terjadi sebelumnya (QS. Al-Mâ'idah [5]: 8). Di sisi lain, Allah memerintahkan agar faktor permusuhan yang telah terjadi tidak membuat seseorang bersikap aniaya terhadap yang dibenci (QS. Al-Mâ'idah [5]: 2). Dalam QS. Al-Kautsar [108]: 3 dikemukakan bahwa orang yang membenci Nabi Muhammad, menganggapnya bodoh, serta menjelekkan keturunan adalah disebabkan oleh kematian putranya sehingga beliau tidak akan memperoleh kebajikan. Mereka yang beranggapan demikian, karena kebencian mereka, adalah orang-orang yang terputus (asing) dari segala macam kebajikan.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

SYARÂB (شَـــرَاب)

Terdapat 38 ayat Al-Qur'an yang menyebut dan berkaitan dengan kata *syarâb*.

Kata *syarâb* berasal dari kata kerja *syariba – yasyrabu* (شَرِبَ – يَشْرَبُ), yang secara bahasa berarti 'minuman'. Kata ini juga dipakai dalam arti 'minuman yang memabukkan'. Secara terminologis, kata *syarâb* berarti 'sesuatu yang diminum', baik berupa air biasa maupun air yang sudah melalui proses pengolahan, yang sudah berubah warna dan rasanya.

Dalam Al-Qur'an, kata *syarâb* digunakan dengan makna yang sama, baik dalam konteks dunia maupun akhirat. Dalam kedua konteks ini dipahami bahwa pada dasarnya maksud *syarâb* atau minuman adalah makna *lafzhî* (makanan sebenarnya), yakni benar-benar minuman. Akan tetapi, di antara ayat-ayat di atas ada ayat yang memberikan arti lain, seperti kata *usyribû* (أُشْرِبُوْا) pada QS. Al-Baqarah [2]: 93, bukan berarti 'diminumkan, tetapi 'diresapkan' (ke dalam hati mereka).

Secara fisik, air merupakan salah satu kebutuhan vital bagi manusia, hewan, dan tumbuh-tumbuhan (QS. An-Nahl [16]: 10). Bagi manusia Allah swt. secara tegas memerintahkan makan dan minum dari potensi alam yang dianugerahkan-Nya (QS. Al-Baqarah [2]: 60). Tentang sumber minuman dari susu, yang juga dipersiapkan untuk manusia, disebutkan-Nya, air ini tersimpan dalam perut binatang, yang letaknya di antara darah dan kotoran (QS. An-Nahl [16]: 66). Madu dengan berbagai jenisnya, adalah minuman yang mengandung *syifâ'* (شِفَاء = obat) bagi kesembuhan manusia (QS. An-Nahl [16]: 69). Minuman jenis ini sangat steril untuk dikonsumsi langsung tanpa harus dipanaskan.

Berbeda dengan *syarâb* atau minuman dunia, pada minuman di akhirat terdapat dua jenis yang sangat kontras. *Pertama* adalah minuman dari surga. Minuman dari surga berarti minuman kenikmatan atau kelezatan, sebagai anugerah dari Allah swt. untuk manusia yang melakukan kebajikan ketika berada di alam dunia. Yang dapat meminum air ini adalah semua orang yang dekat dengan Allah swt. atau menjalankan syariat-Nya (QS. Shâd [38]: 51, QS. Ash-Shâffât [37]: 46, dan QS. Muhammad [47]: 15). Minuman yang bermacam-macam ini diperoleh manusia tanpa proses apa pun dan didapatinya setiap saat jika diinginkan. *Kedua* adalah *syarâb* atau minuman dari neraka. Minuman dari neraka adalah minuman kesengsaraan atau siksaan terhadap manusia karena amal perbuatan di dunia menyalahi syariat-Nya, seperti orang-orang kafir, zhalim, musyrik, munafik, dan murtad. Minuman-minuman yang disuguhkan di sini, disebutkan, berasal dari *al-hamîm* (الْحَمِيْم) atau air yang mendidih, yang dipanaskan (*al-mahmûm*, [الْمَحْمُوْم]) pada api neraka (QS. Al-An'âm [6]: 70, QS. Yûnus [10]: 4, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 54). Dalam percakapan bahasa Arab sehari-hari, kata *al-hamîm* (الْحَمِيْم) disinonimkan dengan *al-hârr*, yang menggambarkan keadaan atau situasi sangat panas. Minuman jenis ini pada ayat lain disebut dengan predikat *bi'sasy-syarâb* (بِئْسَ الشَّرَابُ) atau sejelek-jeleknya minuman (QS. Al-Kahfi [18]: 29).

Syarâb atau minuman yang boleh diminum, sebagaimana makanan, adalah yang halal dan yang *thayyib* (الطَّيِّب = baik). Yang halal, artinya yang dibolehkan menurut aturan syara', sedangkan yang *thayyib*, artinya yang suci, bersih, dan memenuhi persyaratan sesuai kebutuhan

fisik serta tidak membahayakan terhadap kesehatan badan. Mengenai batas-batas atau takaran yang harus diminum, Allah swt. tidak memberikan aturan yang terinci, kecuali dengan isyarat *wa lâ tusrifû* (وَ لاَ تُسْرِفُوْا = dan janganlah berlebih-lebihan). Ungkapan ini dimaksudkan agar jangan melampaui batas yang dibutuhkan tubuh dan jangan melampaui batas-batas yang dihalalkan (QS. Al-A'râf [7]: 31). Dalam hal ini, Nabi saw. dalam sebuah hadits riwayat At-Turmudzi dan Ibnu Majah memberi penjelasan bahwa yang dibutuhkan fisik manusia adalah 1/3 berupa makanan, 1/3 berupa minuman, dan 1/3 udara. Komposisi ini menunjukkan perlunya keseimbangan antara makanan, minuman, dan udara. Dalam puasa, di samping batas-batas tersebut, juga terdapat pembatasan waktu (kapan seseorang boleh makan atau minum), seperti disebutkan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 187.

❖ *Utang Ranuwijaya* ❖

SYARAH (شَرَحَ)

Syarah (شَرَحَ) adalah *fi'il mâdhî* (verba lampau) yang tersusun dari huruf-huruf *syîn, râ', dan hâ.* Bentuk *mudhâri'* (kini dan lampau)-nya adalah *yasyrahu* (يَشْرَحُ); dan *mashdar*-nya adalah *syarh* (شَرْح). Kata ini memunyai arti asal 'membentangkan' atau 'membeberkan', bisa pula berarti 'membuka'. Misalnya, *syaraha fulânun 'amrah* (شَرَحَ فُلاَنٌ أَمْرَه = Si Anu membeberkan masalahnya). Yang dimaksud membeberkan di sini ialah menjelaskan atau menerangkan agar dapat dipahami. Dengan demikian, *syaraha* (شَرَحَ) berarti *awdhaha* (أَوْضَحَ = menjelaskan) atau *bayyana* (بَيَّنَ = menerangkan); dan bisa pula berarti *fassara* (فَسَّرَ = menafsirkan). Misalnya, *syarahtu al-ghâmidha* (شَرَحْتُ الْغَامِضَ = saya menafsirkan sesuatu yang tidak jelas). Ibnu Al-Arabi, lebih jauh, mengatakan bahwa kata *syaraha* juga bisa berarti *hafizha* (حَفِظَ = menghafal, menjaga), *fataha* (فَتَحَ = membuka), dan *fahima* (فَهِمَ = memahami).

Namun, kata *syaraha* yang banyak dipakai dalam Al-Qur'an memiliki arti 'melapangkan'. Dengan makna ini ditemukan beberapa ayat Al-Qur'an yang merangkaikan kata *syaraha* dengan *shadr* (صَدْر = dada), misalnya, *syaraha Allâhu shadrahu* (شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ). Al-Ashfahani mengartikannya, Allah melapangkan dadanya untuk menerima cahaya ketuhanan serta ketenangan dan ruh dari-Nya. Adapun firman Allah yang menggunakan lafal *syarhush-shadr*, antara lain terdapat dalam QS. Asy-Syarh [94]: 1, *Alam nasyrah laka shadraka* (أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ = Bukankah Kami telah melapangkan untukmu dadamu?).

Para mufasir sepakat mengartikan *syarh* dalam ayat di atas dengan 'melapangkan', 'membeberkan', dan 'meluaskan'; namun, dalam perincian maknanya mereka menjelaskannya secara bervariasi. Ath-Thabari mengatakan, bahwa Allah melapangkannya untuk menerima petunjuk dan keimanan kepada-Nya, dan mengetahui kebenaran; untuk itu, Allah menjadikan dada Nabi Muhammad saw. sebagai wadah bagi kebijakan (*al-Hikmah*). Adapun Az-Zamakhsyari mengatakan, "Kami melapangkan dadamu dan meluaskannya sehingga dapat menampung semua ujian bagi kenabian, atau mampu menanggung kebencian yang dilontarkan oleh orang-orang kafir dari kaummu maupun kaum lain; atau Kami luaskan dadamu untuk menerima titipanku berupa ilmu dan hikmah, dan Kami hilangkan kesempitan dan kesulitan yang terjadi karena ketidaktahuan dan kebodohan."

Muhammad Abduh mengelaborasi lebih lanjut dengan mengatakan, bahwa Allah telah melapangkan dada Nabi-Nya dengan membebaskannya dari kebingungan dan ketidakpastian (tentang kenabiannya) yang membuat dadanya merasa sempit, karena mendapati kekerasan hati kaumnya dan perlawanan mereka.

Penjelasan di atas relevan dengan pendapat Muhammad Abduh yang mengatakan bahwa QS. Asy-Syarh ini merupakan kelanjutan dan penyempurnaan dari QS. Adh-Dhuhâ yang turun sebelumnya. QS. Adh-Dhuhâ bercerita tentang kebingungan dan kegalauan hati Nabi Muhammad saw. karena terhentinya wahyu

beberapa saat lamanya, sehingga orang-orang kafir menuduh, bahwa Muhammad saw. telah dilupakan dan ditinggalkan oleh Tuhannya. Namun, dengan turunnya surah itu Nabi Muhammad saw. merasa senang dan lapang hatinya. Karena itulah, maka *syarh ash-shadr* (pelapangan dada) yang tersebut dalam surah Asy-Syarh diartikan sebagai kelapangan dada Nabi Muhammad saw. karena turunnya wahyu kembali, dan hal itu menunjukkan kepastian kenabian beliau.

Semua pendapat ulama tafsir di atas menunjuk pada makna immaterial dari lafal *syarh ash-shadr* yaitu pelapangan dada untuk menerima keimanan dan petunjuk. Antara satu penafsiran dan yang lainnya tidak terdapat perbedaan yang berarti. Tetapi, ada sebagian mufasir, seperti An-Naisaburi dan Abu Hayyan, mengutip pendapat Ibnu Abbas, menambahkan makna material pada penafsiran lafal di atas. Mereka membawa penafsiran lafal *syarh* tersebut ke dalam makna hakikinya yaitu 'membedah'. Hal itu mereka kaitkan dengan sebuah riwayat yang mengatakan, bahwa Malaikat Jibril pernah datang kepada Nabi Muhammad saw. ketika masih kecil (ketika diasuh di Bani Sa'd), kemudian membedah dadanya dan mengeluarkan hatinya untuk dicuci dan dibersihkan dari segala macam maksiat, lalu dikembalikan lagi ke tempat semula, setelah diisi dengan ilmu dan keimanan.

Namun, menurut Bint Asy-Syathi', *ta'wîl* semacam ini harus ditinjau lebih jauh dengan melihat ayat-ayat dalam Al-Qur'an yang menggunakan lafal *syarhush-shadr* agar bisa diketahui apakah penggunaan lafal tersebut khusus kepada Nabi Muhammad sehingga bisa dikaitkan dengan riwayat pembedahan dada beliau ketika masih kecil, ataukah juga digunakan untuk yang lain; sehingga membawanya ke makna immaterial, sebagaimana pendapat kebanyakan mufasir.

Al-Ashfahani lebih cenderung kepada pendapat kebanyakan mufasir. Hal itu terlihat pada upayanya untuk mengaitkan ayat dalam QS. Asy-Syarh [94], ayat 1 itu dengan QS. Thâha [20]: 25-26 yaitu: *qâla rabbisyrah lî shadrî wa yassir lî amrî* (قَالَ رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى وَيَسِّرْ لِىٓ أَمْرِى) = Musa berkata, "Ya Tuhanku, lapangkanlah untukku dadaku, dan mudahkanlah untukku urusanku, dan hilangkanlah kekakuan dari lidahku, supaya mereka mengerti perkataanku"; QS. Az-Zumar [39]: 22:

أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ ۚ فَوَيْلٌ لِّلْقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ

(Afaman syarahallâhu shadrahû lil islâm fa huaw 'alâ nûrin min rabbihî fa wailun lil qâsiyati qulûbuhum min dzikrillâhi ulâ'ika fî dhalâlin mubîn)

"Maka apakah orang-orang yang dibukakan Allah hatinya untuk [menerima] agama Islam lalu ia mendapat cahaya dari Tuhannya [sama dengan orang yang membatu hatinya]? Maka kecelakaan yang besarlah bagi mereka yang telah membatu hatinya untuk mengingat Allah. Mereka itu di dalam kesesatan yang nyata".

Dilihat dari makna yang dikandung oleh ayat-ayat di atas, semuanya menunjuk pada makna immaterial dan tidak ada sedikit pun petunjuk yang mengarah pada makna material.

Selain itu, masih ada dua ayat lain yang juga memperkuat argumentasi kebanyakan mufasir, yakni QS. An-Nahl [16]: 106:

وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

(Wa lâkin man syaraha bil kufri shadran fa 'alaihim ghadhabun minallâhi wa lahum 'adzâbun 'azhîm)

"Akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, maka kemurkaan Allah menimpanya dan baginya azab yang besar";

QS. Al-An'âm [6]: 125:

فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ

(Fa man yuridillâhu an yahdiyahu yasyrah shadrahu lil islâm)

Barangsiapa yang Allah menghendaki akan memberikan kepadanya petunjuk, niscaya Dia melapangkan dadanya untuk (memeluk agama) Islam.

Bintu Syati' menjelaskan lebih lanjut bahwa kelima ayat Al-Qur'an yang menggunakan lafal *syarh* diturunkan di Mekah dan semuanya

Syarî'ah

digunakan dengan lafal *shadr* serta diartikan sebagai kelapangan dada. Dua ayat dalam QS. Az-Zumar [39] dan Al-An'âm [6] dikaitkan dengan terpilihnya Islam sebagai agama yang berarti diterimanya 'cahaya Tuhan'; dan dua lainnya dalam QS. Thâhâ [20] dan Asy-Syarh [94] dikaitkan dengan didapatkannya kemudahan. Kemudahan dalam QS. Thâhâ berupa hilangnya kekakuan lidah untuk berbicara, dan dalam QS. Asy-Syarh berupa hilangnya beban. Selain itu, lafal *syarh ash-shadr* di dalam QS. An-Nahl [16] dikontradiksikan pada kelalaian orang-orang yang hati, pendengaran, dan penglihatannya ditutup oleh Allah; dalam QS. Az-Zumar dengan mengerasnya hati dan kesesatan yang nyata; dan dalam QS. Al-An'âm dengan sesak dan sempitnya dada serta siksaan karena kufur. Rangkaian penjelasan seperti di atas menjadikan pendapat An-Naisaburi dan Abu Hayyan yang membawa makna material bagi *syarh ash-shadr* semakin jauh dari kebenaran. Sebaliknya, pendapat kebanyakan mufasir yang membawa kepada makna lapangnya dada untuk menerima petunjuk Allah berupa keimanan dan cahaya kebenaran dapat diterima sebagai pendapat yang lebih benar. ❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

SYARÎ'AH (شَرِيْعَة)

Kata *syarî'ah* (شَرِيْعَة) merupakan salah satu bentukan dari kata *syara'a – yasyra'u – syir'an/ syarî'atan* (شَرَعَ يَشْرَعُ شِرْعًا وَشَرِيْعَةً). Sebuah kata kerja yang terdiri dari tiga huruf yakni *syin, ra'* dan *'ain*. Menurut Ibnu Faris, kata tersebut menunjukkan arti dasar 'sumber/mata air', sedangkan menurut Al-Ashfahani, kata tersebut berarti *ath-tharîqatul-wâdhihah* (الطَّرِيْقَةُ الْوَاضِحَة = jalan yang jelas) sebagaimana dalam ungkapan *syara'tu lahû tharîqatan* (شَرَعْتُ لَهُ طَرِيْقَةً = saya menjelaskan jalan untuknya).

Menurut Ali At-Tahanuwi dan Asy-Syatibi, kata *syarî'ah* (شَرِيْعَة) sama artinya dengan kata *ad-dîn* (الدِّيْن) dan *al-millah* (الْمِلَّة). Pendapat kedua tokoh tersebut lebih dekat dengan penggunaan kata *syarî'ah* (شَرِيْعَة) sebagaimana yang kita pahami. Menurut Ibnu Faris, penggunaan kata *syarî'ah* (شَرِيْعَة) dalam arti *ad-dîn* (الدِّيْن) dan *al-millah* (الْمِلَّة) atau 'agama' merupakan aplikasi dari *isti'ârah* (pinjaman), yakni penggunaan sebuah kata yang bukan pada tempatnya karena adanya keserupaan dan *qarînah*. Hal tersebut lebih jelas terlihat pada penjelasan yang diberikan oleh Al-Ashfahani bahwa perkembangan makna *syarî'ah* (شَرِيْعَة) dari 'sumber/mata air' menjadi *asy-syarî'ah* dengan arti 'agama' atau 'aturan-aturan Allah' disebabkan adanya keserupaan di antara keduanya. Agama dapat memberi kepuasan batin sekaligus menjaga kesucian penganutnya dari perbuatan-perbuatan yang merugikan dirinya dan orang lain sebagaimana air dapat memberi kepuasan bagi seseorang yang sedang kehausan sekaligus membersihkan pemakainya dari kotoran-kotoran yang bersifat lahiriah.

Dalam Al-Qur'an, penggunaan kata *syarî'ah* (شَرِيْعَة) dan kata yang seakar dengannya terulang sampai 5 kali, yakni dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 48, QS. Al-A'râf [7]: 163, QS. Asy-Syûrâ [42]: 13 dan 21, serta QS. Al-Jâtsiyah [45]: 18. Penggunaan kata *syarî'ah* (شَرِيْعَة) dalam ayat-ayat tersebut pada umumnya mengacu pada makna yang disebut terakhir kecuali kata *syarî'ah* (شَرِيْعَة) yang terdapat dalam QS. Al-A'râf [7]: 163, *"Dan tanyakanlah kepada Bani Israil tentang negeri (eilah) yang terletak di dekat laut ketika melanggar di hari sabtu di waktu datangnya ikan-ikan kepada mereka. Ikan-ikan itu terapung-apung di atas air dan sama sekali tidak ada yang datang pada hari-hari yang lain."*

Secara literal, makna kata *syurra'an* dalam ayat tersebut sangat jauh dari makna *syarî'ah* (شَرِيْعَة). Adh-Dhahhak mengartikan kata tersebut dengan makna 'terapung-apung di atas air', *zhâhiratun 'alal-mâ'* (ظَاهِرَةٌ عَلَى الْمَاءِ), sedangkan Al-Ûfî mengartikannya dengan 'datang dari berbagai arah atau tempat', *jâ'a min kulli makânin* (جَاءَ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ). Walaupun demikian, ayat tersebut menurut konteksnya, berkaitan dengan pelanggaran Bani Israil terhadap salah satu aturan Allah yang telah ditetapkan kepada mereka. Mereka melakukan penangkapan ikan pada hari Sabtu; padahal, hari tersebut ditetapkan oleh Allah sebagai hari khusus bagi mereka untuk melakukan ibadah.

Kemudian penggunaan kata *syarî'ah* (شَرِيْعَة) di tempat yang lain, memunyai dua arti yang diantarai oleh nuansa yang sangat tipis. Pertama, *syarî'ah* (شَرِيْعَة) berarti 'agama dalam pengertian totalitas'. Hal ini dapat dilihat misalnya dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 13. Dalam ayat tersebut, Allah menjelaskan bahwa tidak ada perbedaan antara agama yang diwasiatkan kepada Nabi Nuh as., Ibrahim as., Musa as., Isa as., dan Muhammad saw. Menurut Wahbah Az-Zuhaili, kata *syarî'ah* (شَرِيْعَة) dalam ayat tersebut berarti 'agama Islam dalam pengertian yang luas yakni ketauhidan dan ketaatan kepada Allah swt'. Kedua, 'aturan-aturan agama yang bersifat *far'iy*' (bersifat cabang, bukan pokok). Hal ini dapat dimengerti dari penggunaan kata tersebut di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 48, *"Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Seandainya Allah menghendaki noscaya Allah akan menjadikan kamu umat yang satu."*

Ibnu Katsir menjelaskan bahwa pada dasarnya pokok agama hanya satu. Apa yang dibawa oleh Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa pada prinsipnya sama dengan yang dibawa oleh Muhammad saw. Prinsip itu adalah mengesakan Allah swt. dan mengabdi kepadanya. Hal tersebut sebagaimana dijelaskan oleh Rasulullah dalam sabdanya, *"Kami semua para rasul adalah bersaudara dalam satu keluarga, agama kita sama yakni agama tauhid (mengesakan Allah)."* Adapun perbedaan misi yang mereka bawa, lanjut Ibnu Katsir, terletak pada aturan-aturan internal dalam tiap-tiap agama. Kadangkala satu hal dinyatakan terlarang dalam satu agama sesuai dengan aturan internal yang berlaku dalam agama tersebut, akan tetapi, hal yang sama justru dibolehkan berdasarkan aturan internal dalam agama yang lain dan demikian sebaliknya. Dalam terminologi agama yang kita kenal, aturan-aturan seperti itu disebut aturan *far'iy*. Harus diyakini bahwa di balik perbedaan itu tersimpan rahasia dan hikmah.

Mutawalli Asy-Sya'rawi menjelaskan bahwa perbedaan-perbedaan aturan tersebut terkait dengan perbedaan kondisi umat yang hidup di dalam fase dan tempat yang berbeda. Sebelum kedatangan Nabi Muhammad sebagai rasul terakhir, hubungan antara satu kaum dengan kaum yang lain, yang masing-masing tinggal di tempat yang berjauhan belum atau hampir tidak ada. Satu negeri terisolasi dari negeri yang lain. Apa yang terjadi di belahan bumi bagian barat tidak diketahui oleh kaum yang bermukim di belahan bumi bagian timur. Keadaan dunia yang isolatif itu menyebabkan masalah-masalah yang muncul, ada, dan berkembang cenderung bersifat lokal. Penyimpangan dan penyakit-penyakit masyarakat yang terjadi di setiap daerah beraneka ragam. Dalam hal ini aturan-aturan Allah (syariat) yang tujuan utamanya adalah demi kemaslahatan manusia, oleh Allah sendiri, dijadikannya bermacam-macam pula. Ibarat seorang dokter, Allah mengetahui persis obat yang dapat menawar segala penyakit yang menimpa berbagai kaum. Dengan demikian, pernah terjadi, Allah swt. mengutus dua orang rasul dalam kurun waktu yang sama dengan membawa aturan-aturan *far'iy* yang berbeda.

Hal itu berbeda dengan kondisi masyarakat dunia pada masa sekarang. Sarana transportasi dan komunikasi baik cetak maupun elektronik yang serba canggih telah menjadikan dunia semakin sempit. Masalah yang dihadapi tidak berbeda karena batasan-batasan geografis. Penyakit masyarakat dan penyimpangan-penyimpangan yang terjadi relatif sama dan bersifat global. Apa yang menimpa manusia di belahan bumi bagian barat sama dengan yang menimpa manusia di belahan bumi bagian timur. Maka dari itu, Allah dengan sifat kemahatahuan-Nya menciptakan syariat terakhirnya yang diemban oleh Muhammad saw. sebagai syariat yang universal. Demikian secuil hikmah yang tersimpan di balik keragaman syariat, dalam arti aturan-aturan agama yang bersifat *far'î*, yang diturunkan oleh Allah kepada manusia. ❖ *Alimin* ❖

SYARQIYYAH (شَرْقِيَّة)

Syarqiyyah berasal dari *syaraqa, yasyruqu, syarqan/*

syurûqan. Akar katanya terdiri dari huruf *syîn – râ – qâf,* yang pada dasarnya mengandung arti 'sinar' dan 'terbuka'. Matahari terbit, dikatakan *syaraqatisy-syams* (شَرَقَتِ الشَّمْس) karena telah menyebarkan sinarnya dan seakan-akan alam ini terbuka setelah malam berlalu dan muncul terang. Kata itu dan turunannya dalam berbagai variasi terulang 17 kali dalam Al-Qur'an. Di antaranya dalam QS. Al-Baqarah [2]: 115 dan 142, Al-Hijr [15]: 72, dan QS. Al-A'râf [7]: 137.

Al-Ashfahani menjelaskan bahwa apabila kata *masyriq* dan *maghrib* (lawannya) disebut dalam bentuk *mufrad,* yang dimaksud adalah sisi Timur dan Barat (QS. Al-Baqarah [2]: 115). Apabila dalam bentuk *mutsannâ* maka yang dimaksud adalah tempat terbit dan terbenamnya matahari di dua musim, kemarau dan hujan (QS. Ar-Rahmân [55]: 17), sedangkan kalau berbentuk jamak, yang dimaksud adalah tempat terbit dan terbenamnya matahari pada setiap hari di setiap musim (QS. Al-Ma'ârij [70]: 40).

Kata *syarqiyyan* (شَرْقِـيًّا) dalam QS. Maryam [19]: 16 berkaitan dengan kisah Maryam ketika ia menjauhkan diri dari pihak keluarganya ke arah Timur menjelang ia mengandung Isa as. Sementara itu, kata *syarqiyyah* (شَرْقِيَّـة) yang dalam QS. An-Nûr [24]: 35 disebut beriringan dengan lawan katanya, *gharbiyyah* (غَـرْبِـيَّة), berkaitan dengan rangkaian perumpamaan yang dipaparkan Allah dalam ayat itu. Kedua kata tersebut berfungsi sebagai sifat dari kata *zaitûnah* (pohon zaitun) yang digambarkan sebagai pohon yang mengandung banyak berkah dan tumbuh tidak di sebelah timur dan tidak pula di sebelah barat.

Apa maksud rangkaian kalimat *lâ syarqiyyah wa lâ gharbiyyah* (لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ) dalam ayat tersebut? Para mufasir berbeda pendapat: 1) *Syarqiyyah* ialah yang diterpa cahaya matahari ketika terbit (pagi) dan tidak di waktu terbenam (sore); *gharbiyyah,* ialah yang diterpa cahaya matahari ketika terbenam (sore) dan tidak di waktu terbit (pagi). Ini dikatakan oleh 'Ikrimah dan Qatadah. Pohon Zaitun ini tumbuh di tengah padang sahara; tidak ada sesuatu yang melindunginya dari matahari, baik pada waktu pagi maupun sore hari. Pohon dalam posisi demikian, hasilnya sangat baik. Pendapat lain mengatakan bahwa pohon itu dikelilingi oleh pohon besar sehingga tidak terlihat dari arah timur dan barat. 2) Pohon yang disebut di dalam ayat itu bukan pohon di dunia, itu hanya sebagai perumpamaan, karena kalau pohon yang dimaksud ada di dunia maka pasti berada dalam salah satu dari dua sisi, timur atau barat. Ini pendapat Al-Hasan yang didukung oleh Ats-Tsa'labi. 3) Ibnu Zaid mengatakan bahwa pohon itu terdapat di Syam; letak Syam tidak di timur dan tidak pula di barat dan itu negeri yang memunyai banyak berkah.

❖ *Baharuddin HS.* ❖

SYARR (شَرّ)

Syarr (شَرّ) yang berasal dari kata, *syarra – yasyarru – syarran – syarâran – syararatan* (شَرَّ – يَشَرُّ – شَرًّا – شَرَارًا – شَرَارَةً) berarti 'jahat' atau 'tidak baik', sedangkan kata *syarra – yasyurru – syarran – asyarra – syarrara* (شَرَّ – يَشُرُّ – شَرًّا – أَشَرَّ – شَرَّرَ) dapat berarti 'menjemur', seperti dikatakan *syarral-lahma* (شَرَّ اللَّحْمَ = menjemur daging), dan kadang-kadang berarti 'menjelekkan' atau 'menghina', seperti *syarra fulânan* (شَرَّ فُلَانًا = ia menghina si Fulan). Di dalam bentuk lain seperti *syararah – syarârah* (شَرَارَةً – شَرَرَةً) yang berarti 'percikan' atau 'bunga api'. Dikatakan demikian karena diyakini adanya unsur kejahatan yang terkandung di dalamnya. Sedangkan bentuk lain seperti: *syurra* (شُرَّ) berarti 'aib', *syârra* (شَارَّ) berarti 'memusuhi'. Selain makna di atas menurut Ibrahim Al-Abyari dalam bukunya, *al-Mausû'atul-qur'âniyah,* masih ada makna lain yaitu 'peperangan', 'menolak', 'menampakkan', 'iblis', 'dosa', 'kerusakan', 'naik darah', 'yang dibenci', 'merugikan', 'menyengsarakan' dan 'sepotong dendeng'.

Dari makna di atas dapat dipahami bahwa *syarr* memunyai banyak arti, namun makna yang umum dipakai adalah perbuatan jahat yang merupakan lawan dari kebaikan, dan kalau dilihat dari keseluruhan makna di atas semuanya menunjukkan makna yang tidak baik dan merugikan orang lain.

Kata *syarr* dengan segala bentuknya berulang sebanyak 31 kali dalam Al-Qur'an dengan makna yang berbeda sesuai dengan teks dan konteks, dapat dilihat sebagai berikut.

1. *Syarr* yang berarti sifat buruk manusia dapat ditemui antara lain pada QS. Al-Baqarah [2]: 216 yang berbunyi,

وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ...

(... wa 'asâ 'an takrahû syai'ân wa huwa khairun lakum wa 'asâ 'an tuḥibbû syai'an wa huwa syarrun lakum...).

"... boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagimu, dan boleh jadi kamu menyukai sesuatu padahal ia amat buruk bagimu."

Makna di atas dapat dipahami dengan didahului oleh kata-kata *khair*. Makna buruk juga dapat dilihat pada beberapa surah seperti QS. Âlî 'Imrân [3]: 180; Al-Mâ'idah [5]: 60, demikian juga dalam QS. Yûsuf [12]: 77. seperti dijelaskan oleh An-Nawawi dalam tafsirnya, *Tafsîrul-Munîr,* yang menyebutkan keburukan sifat-sifat saudara Yusuf tentang pencurian sehingga Allah mengatakan *"Engkau jauh lebih buruk sampai mendustai bapakmu di dalam membuang Yusuf ke dalam sumur"*. Ibnu Abbas menjelaskan arti 'ujian dengan keburukan dan kebaikan' ialah kesempatan dan kelapangan, kesakitan dan kesehatan, kekayaan dan kefakiran, halal dan haram, taat dan durhaka, petunjuk dan kesesatan. Selanjutnya dikatakan *syarr* itu meliputi semua keburukan/kesukaran dunia, seperti miskin, sakit, dan susah. Sedangkan *khair* meliputi semua yang nikmat, seperti sehat, gembira, dan mencapai cita-cita.

2. *Syarr* yang berarti kejahatan seperti dalam QS. Yûnus [10]: 11 dan Al-Isrâ' [17]: 11. Di dalam ayat tersebut dikatakan sekiranya Allah menyegerakan kejahatan bagi manusia seperti permintaan mereka untuk menyegerakan kebaikan, tetapi Allah tidak segera memberikan kejahatan kepada mereka. Makna tersebut dapat dipahami oleh mufasir berdasarkan pada sebab-sebab turunnya ayat. Ayat ini turun karena seorang Badui yang mendoakan keluarganya, hartanya dan anaknya, celaka karena tidak disenanginya.
3. *Syarr* dengan makna bunga api terdapat dalam QS. Al-Mursalât [77]: 32, *innahâ tarmî bisyararin kal-qashr* (إِنَّهَا تَرْمِى بِشَرَرٍ كَٱلْقَصْرِ = Sesungguhnya neraka itu melemparkan bunga api sebesar dan setinggi istana). Diartikan dengan bunga api menurut An-Nawawi karena neraka itu memang melemparkan bunga api, dan bunga api itu beterbangan sebesar dan setinggi istana.
4. Selain dari ketiga makna di atas, *syarr* juga berarti malapetaka. Seperti terdapat dalam QS. Fushshilat [41]: 51, *...waidzâ massahusy-syarru fadzû du'â'in 'arîdh..* (وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ ... فَذُو دُعَآءٍ عَرِيضٍ ... = ... apabila ia ditimpa malapetaka maka ia banyak-banyak berdoa ...).

Dengan memerhatikan makna *mufradat* dan makna yang terdapat dalam Al-Qur'an maka dapat disimpulkan bahwa makna *syarr* pada umumnya digunakan untuk hal-hal yang berhubungan dengan kejahatan atau sesuatu yang buruk, baik yang berkenaan dengan sifat manusia maupun tempat buruk yang disediakan untuk manusia nanti di akhirat. ❖ *Nurnaningsih* ❖

SYAUKAH (شَوْكَة)

Lafal *syaukah* terbentuk dari huruf *syîn – wâw – kâf* (ش و ك). Kata *syaukun* (شَوْك) artinya sesuatu menyerupai paku yang dapat memaku karena ujungnya keras. Lafal ini juga memunyai arti alat penyengat binatang penyengat. Dari ketiga huruf tersebut terbentuk banyak model-model kata dengan arti yang sejalan dengan sistem pembentukan atau *wazan*-nya, sehingga terbentuk menjadi kata kerja (*fi'il*) *syâka-yasyûku* (شَاكَ – يَشُوْكُ = menusuk dengan duri atau meruncing ujungnya). *Syawwaka* (شَوَّكَ = tumbuh durinya), kemudian dari padanya terbentuklah lafal *syaukah* di atas dan dari arti duri berkembang menjadi makna yang lain, yaitu: 'keberanian', 'kekuatan' dan 'senjata'. Kata-kata: *"rajulun syâikus – silâḥ* (رَجُلٌ شَاكِ السِّلَاحِ = seorang laki-laki bersenjata tajam). Al-Qurthubi dalam

tafsirnya mencatat bahwa dari contoh yang terakhir ini terbentuk kalimat dengan balikan kata menjadi *syâkiy-silâh* (شَاكِى السِّلاَح) kemudian artinya menjadi: Orang yang senang memilih golongan yang tidak membawa senjata atau tidak memunyai rasa permusuhan. Dalam *Tafsîr Al-Manâr,* istilah tersebut menggambarkan orang yang malas berperang tetapi rakus harta. Maksud dari kalimat yang terakhir ini sangat dekat dengan makna kalimat dalam QS. Al-Anfâl [8] di bawah ini.

Dalam Al-Qur'an, hanya terdapat satu kata saja yaitu *asy-syaukah* yang terletak dalam QS. Al-Anfâl [8]: 7 dengan kandungan makna menurut tafsir *Al-Munîr* menjelaskan bahwa Rasulullah saw. beserta kaum Muhajirin berhijrah dari Mekah ke Madinah karena mendapat perintah Allah di samping sudah terlalu lama menanggung derita penindasan kaum kafir Quraisy, sehingga kaum Muslim meninggalkan tanah, rumah dan harta benda miliknya lalu diambil alih menjadi milik mereka (kaum musyrikin).

Pada suatu hari Rasulullah saw. mendengar bahwa ada dua kesatuan musuh kaum musyrikin Quraisy, yaitu satu kafilah terdiri dari 40 orang kafilah Quraisy yang datang dari Syam di bawah komandan Abu Sufyan dengan membawa perbekalan dan dagangan yang banyak sekali. Ketika Abu Sufyan mendengar tentara Islam telah menghadang rombongannya, lalu dia mengirim Damdam bin 'Amr ke Mekah untuk meminta pengiriman bantuan pasukan guna mengawal rombongannya menghadapi pasukan Islam. Maka, berangkatlah pasukan yang kuat dan Persenjataan lengkap di bawah komandan Abu Jahl. Gabungan dari kedua kesatuan dari dua pasukan ini berkekuatan 950 personel.

Rasulullah saw. dengan 313 personel lalu mengatur strategi bersama Abu Bakar dan 'Umar. Saat itu, Miqdad bin 'Amr berdiri sambil mengatakan, "Demi Allah kami tidak akan berbuat seperti kaum Bani Israil yang berkata kepada Nabi Musa, "Berangkatlah kamu bersama Tuhan-mu maju perang, kami duduk-duduk menunggu di sini (Miqdad berjanji)." Sungguh kami akan berperang bersama tuan sampai titik darah penghabisan bersama tuan-tuan."

Kata *asy-syaukah* dalam jalinan kalimat *"Ghaira dzâtisy-syaukah"* (غَيْرَ ذَاتِ ٱلشَّوْكَةِ) dalam QS. Al-Anfâl [8]: 7 di sini—menurut Az-Zamakhsyari—mengandung makna 'kafilah yang sedikit jumlahnya'. Kata *syaukah* (bentuk plural dari *syukun*) dalam ayat tersebut karena anggota kafilah kaum musyrikin yang bersenjata sedikit jumlahnya, yakni hanya sekitar 40 pasukan berkuda (pembawa duri atau senjata). Secara lengkap rangkaian kalimat tersebut maksudnya ialah sebagian kaum Muslim cenderung memilih berperang melawan kafilah pedagang dengan barang dagangan yang banyak dan tidak memunyai kekuatan senjata dan perebutan harta rampasan dengan sangat mudah. ❖ *Mukhlas* ❖

SYÎ'AH (شِيْعَة)

Kata *syî'ah* (شِيْعَة) dalam bahasa Arab berasal dari *sy–y–'a* (شَيَعَ) berarti 'menolong', 'membantu', 'menyiarkan', 'menebarkan', 'menjadi banyak', 'kuat', dan 'menyala'. *Syâ'al-qaum* (شَاعَ الْقَوْم) artinya 'kelompok itu bertebaran', *syâ'al-khabar* (شَاعَ الْخَبَر) artinya 'berita itu tersebar luas'. *Syâ'atin-nâru bil-hatab* (شَاعَت النَّارُ بِالْحَطَب) artinya, 'api itu menyala dengan kayu bakar'. Kata *syî'ah* (شِيْعَة) berarti 'kelompok yang saling membantu dalam memecahkan suatu problem'. Al-Ashfahani mengartikan kata tersebut sebagai 'kelompok yang memperkokoh manusia lain dan mereka berkembang biak'.

Dalam Al-Qur'an, kata *syî'ah* disebut 4 kali, tersebar di dalam tiga surah (QS. Maryam [19]: 69, QS. Al-Qashash [28]: 15, dan QS. Ash-Shaffât [37]: 83) dan digunakan untuk beberapa pengertian. **Pertama,** untuk menunjukkan suatu kelompok yang saling menolong dalam memecahkan suatu masalah, seperti dalam arti kebahasaan di atas. Pengertian semacam ini dipahami dari kata *syî'ah* yang terdapat dalam QS. Maryam [19]: 69. Menurut Al-Maraghi, kata tersebut menunjukkan suatu kelompok yang

Syiqâq

saling membantu dalam urusan kebatilan dan satu sama lain saling mendukung.

Kedua, untuk menerangkan orang yang menganut suatu agama dan berusaha membantu mengembangkannya. Mereka itu antara lain terdiri dari kaum Bani Israil. (QS. Al-Qashash [28]: 15).

Ketiga, untuk menerangkan suatu kelompok yang mematuhi pimpinannya. Dari pengertian inilah orang menyebut para pengikut Ali bin Abi Thalib sebagai kaum *syî'ah*. Menurut riwayat Abu Bashir dari Abu Ja'far, bahwa sebutan *syî'ah* untuk kelompok Ali tersebut dipinjam dari istilah yang ada dalam Al-Qur'an itu, walaupun kata *syî'ah* yang ada dalam Al-Qur'an itu tidak ada hubungannya dengan istilah *syî'ah* dalam arti pengikut Ali bin Abi Thalib. ❖ *Abuddin Nata* ❖

SYIQÂQ (شِقَاق)

Di dalam Al-Qur'an kata *syiqâq* disebut 7 kali, yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 137 dan 176, QS. An-Nisâ' [4]: 35, QS. Hûd [11]: 89, QS. Al-Hajj [22]: 53, QS. Shâd [38]: 2, serta QS. Fushshilat [41]: 52. Adapun kata yang seakar dengan kata *syiqâq* dengan kelas kata yang berlainan, semuanya berjumlah 22, tersebar dalam beberapa surah. Dari jumlah itu, yang terdekat kelas katanya adalah *syaqqa – yasyuqqu* (شَقَّ – يَشُقُّ). Dua kata ini disebut 7 kali dalam Al-Qur'an. Dengan kedekatan konjugasinya, makna ketiga kata itu memunyai makna yang hampir sama.

Menurut bahasa, *syiqâq* berarti *al-khilâf wal-mukhâlafah wal-'adâwah* (الْخِلاَف وَ الْمُخَالَفَة وَالْعَدَاوَة = pertentangan, penyimpangan, persengketaan, atau permusuhan). Sebenarnya, kata tersebut berasal dari kata *syiqq* (شِقّ) dan berarti 'sisi'. Kemudian kata *syiqâq* mendapat beberapa arti lain, tetapi pada dasarnya tidak terlepas dari kerangka makna dasar itu. Hal tersebut disebabkan pertentangan, permusuhan, penyimpangan, dan persengketaan, senantiasa melibatkan dua pihak atau lebih yang masing-masing berada pada sisi yang berbeda atau berlawanan dengan sisi yang ditempati oleh pihak lainnya. Dalam Al-Qur'an, kata *syiqâq* senantiasa mengandung konotasi negatif yang menjurus kepada penentangan, penyimpangan, dan pengingkaran terhadap kebenaran, keadilan, petunjuk Allah dan rasul-Nya, serta kebaikan. Oleh karena itu, *syiqâq* senantiasa menjadi ciri orang musyrik, orang kafir, orang munafik, orang zalim, dan orang-orang yang bersengketa karena sikap, keyakinan, dan aktivitas mereka cenderung mencerminkan hal-hal tersebut.

Syiqâq (شِقَاق) dalam QS. Al-Baqarah [2]: 137 merupakan gambaran permusuhan orang-orang Nasrani, Yahudi, dan lainnya terhadap Nabi Muhammad saw. karena mereka berpaling dari iman yang benar. Kata yang sama dalam QS. Al-Baqarah [2]: 176 merefleksikan sikap orang-orang yang memperselisihkan kebenaran Al-Qur'an. Kemudian dalam QS. Hûd [11]: 89 kata itu mencerminkan sikap kaum Madyan yang tidak memedulikan peringatan Nabi Syuaib as. akan kejahatan mereka dan seruannya untuk menyembah Allah serta kembali ke jalan yang benar dan berlaku adil. Selanjutnya dalam QS. Al-Hajj [22]: 53 kata tersebut dinyatakan sebagai cerminan sikap orang-orang zalim yang terpengaruh oleh godaan setan sehingga mereka tidak dapat menangkap kebenaran dan tidak dapat memahami petunjuk yang disampaikan oleh Rasulullah, sedangkan dalam QS. Shâd [38]: 2, *syiqâq* merupakan cerminan permusuhan yang ditampilkan oleh orang-orang kafir yang menolak untuk menerima kebenaran. Adapun *syiqâq* dalam QS. Fushshilat [41]: 52 dinyatakan sebagai ciri orang yang mengingkari kedatangan Al-Qur'an dari sisi Allah swt.

Terakhir, kata *syiqâq* yang terdapat dalam QS. An-Nisâ' [4]: 35 merujuk kepada persengketaan yang terjadi dalam rumah tangga antara suami istri. *Syiqâq* muncul karena ada hak dan kewajiban yang tidak terpenuhi, atau tidak terjalinnya hubungan yang harmonis (*husnul-mu'âsyarah*, [حُسْنُ الْمُعَاشَرَة]) antara suami-istri sehingga menimbulkan pertikaian yang akhirnya dapat menyebabkan retak dan hancurnya rumah tangga jika tidak ada jalan untuk men-

Syiqwah

damaikan mereka. Al-Qur'an menawarkan penunjukan dua orang *hakam* (حَكَمٌ), arbitrator, juru damai. Seorang berasal dari pihak suami dan seorang lagi berasal dari pihak istri. Namun, itu tidak menutup kemungkinan penunjukan *hakam* yang tidak berasal dari keluarga mereka.

Pada dasarnya tugas *hakam* adalah berusaha mendamaikan dan mengembalikan mereka ke dalam kehidupan rumah tangga yang harmonis. Namun, jika pertikaian telah sedemikian parah dan tidak ada celah untuk mendamaikan mereka, kemudian *hakam* memandang perceraian sebagai jalan terbaik maka mereka dapat merekomendasikan dan menyarankan agar suami-istri itu mengajukan permohonan perceraian di pengadilan. Persoalannya, apakah *hakam* berwenang untuk menceraikan suami-istri itu atau tidak? Ternyata, ada perbedaan pendapat di kalangan ulama. Ali, Ibnu Abbas, Malik, dan Asy-Syafi'i satu pendapat, sementara kalangan Syi'ah berpendapat bahwa *hakam* berwenang menceraikan mereka, jika itu merupakan hal yang terbaik bagi mereka. Adapun Al-Hasan, Abu Hanifah, dan Asy-Syafi'i dalam satu riwayat berpendapat bahwa *hakam* hanya berwenang untuk mendamaikan, tidak untuk menceraikan.

❖ *Ahmad Qorib* ❖

SYIQWAH (شِقْوَة)

Lafal di atas merupakan *mashdar* dari kata kerja *syaqiya* (شَقِيَ) – *yasyqâ* (يَشْقَى) – *syaqan* (شَقًى), *syaqâ'* (شَقَاء), *syaqâwah* (شَقَاوَة), *syaqwah* (شَقْوَة), *wa syiqwah* (وَ شِقْوَة) yang artinya 'celaka' atau 'tidak bahagia' (jelek keadaannya karena sebab-sebab materi atau immateri); dan sebagai lawan dari *sa'âdah* (سَعَادَة) yang artinya 'kebahagiaan'. Kata tersebut berakar kata *sy* (ش) – *q* (ق) – *w* (و).

Ar-Raghib mengartikan *syaqâwah* sebagai lawan dari *sa'âdah*. *Sa'âdah* ada dua macam, yaitu *sa'âdah dunyawiyyah* (سَعَادَة دُنْيَوِيَّة = kebahagiaan dunia) dan *sa'âdah ukhrawiyyah* (سَعَادَة أُخْرَوِيَّة = kebahagiaan di akhirat). *Syaqâwah* pun demikian pula, yaitu *syaqâwah dunyawiyyah* (شَقَاوَة دُنْيَوِيَّة) yang berupa *sû'ul hâl* (سُوْءُ الْحَال = keburukan yang terjadi sekarang [di dunia]) dan *syaqâwah ukhrawiyyah* (شَقَاوَة أُخْرَوِيَّة) berupa *sû'ul ma'âl* (سُوْءُ الْمَآل = keburukan yang terjadi nanti [di akhirat]).

Sebagian ahli bahasa mengatakan bahwa lafal *syaqâ'* (شَقَاء) bisa digunakan untuk arti *ta'ab* (تَعَب = payah, letih, lelah), misalnya: *"syaqaitu fî kadzâ"* (شَقَيْتُ فِي كَذَا = Aku merasa letih dalam masalah ini). Akan tetapi, mereka menjelaskan lebih lanjut bahwa setiap *syaqâ'* adalah *ta'ab* dan tidak sebaliknya; jadi, lafal *ta'ab* maknanya lebih umum dari pada *syaqâ'*.

Bentuk *ism fâ'il* (partisip aktif) dan kata sifat dari *syaqiya* (شَقِيَ) ialah *asy-syaqiyyu* (الشَّقِيُّ) yang artinya 'yang tidak bahagia atau mendapat kesulitan', dan jamaknya adalah *al-asyqiyâ'* (الأَشْقِيَاء). Misalnya, dalam sebuah hadits dikatakan *"asy-syaqiyyu man syaqiya fî bathni ummih"* (الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّه) yang menurut Ibnu Manzhur, maksudnya ialah barangsiapa ditetapkan Allah pada awal ciptaannya sebagai orang yang tidak bahagia, maka ia benar-benar menjadi orang yang tidak bahagia di akhirat dan di dunia ini. Adapun bentuk komparatif dan superlatifnya ialah *al-asyqâ* (الأَشْقَى).

Dari bentuk kata kerja intransitif, lafal *syaqiya* (شَقِيَ) bisa dijadikan kata kerja transitif (الفِعْلُ الْمُتَعَدِّي) dengan menambahkan prefiks berupa *hamzah* (أ) sehingga menjadi *asyqâ* (أَشْقَى = membuat tidak bahagia), dan bentuk kata kerja imperfektum/sekarangnya ialah *yusyqî* (يُشْقِي).

Al-Qur'an menggunakan lafal *syaqiya* (شَقِيَ) dalam berbagai perubahan bentuknya. Yang di dalam bentuk kata kerja lampau, dalam pola intransitif terdapat hanya dalam satu ayat, yaitu dalam QS. Hûd [11]: 106. Dalam ayat ini, Allah menjelaskan penderitaan orang-orang yang celaka, yaitu mereka yang merusak akidahnya, mengikuti orang-orang yang sesat perbuatannya, dan sepanjang masa selalu bergelimang dosa. Mereka dimasukkan ke dalam neraka dan merasakan siksaan yang amat dahsyat, hingga merintih-rintih, seperti halnya seekor keledai yang mengembus dan mengisap napasnya disertai rintihan yang keras.

Syiqwah

Ayat ini merupakan kelanjutan dari Ayat 105 dalam surah yang sama, di mana Allah akan membagi manusia di akhirat kelak menjadi dua kelompok, yaitu mereka yang celaka dan mereka yang bahagia. Al-Mawardi mengutip pendapat beberapa ulama tafsir yang menjelaskan tentang dua kelompok manusia tersebut. Menurut Ibnu Bahr, mereka adalah orang-orang yang tidak mendapat rezeki dan mereka yang mendapatkannya, sedang menurut Labid, mereka adalah orang-orang yang disiksa dan orang yang mendapat kehormatan.

Yang dalam bentuk kata kerja sekarang terdapat dalam tiga ayat dan semuanya dalam QS. Thâhâ [20]. Pada Ayat 2 Allah berfirman, *"Mâ anzalnâ 'alaikal-qur'âna li tasyqâ"* (مَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡقُرۡءَانَ لِتَشۡقَىٰٓ = Kami tidak menurunkan Al-Qur'an ini kepadamu agar kamu menjadi susah). Ayat ini diturunkan Allah sebagai jawaban kepada orang-orang musyrik yang berkata kepada Rasulullah saw. tatkala mereka melihat beliau begitu tekun dan bersungguh-sungguh dalam beribadah, "Hai Muhammad, sesungguhnya Al-Qur'an ini diturunkan kepadamu hanya untuk menyulitkanmu." Dengan turunnya ayat di atas, jelas bahwa Al-Qur'an diturunkan bukan untuk menyulitkan beliau sama sekali. Makna ayat di atas sejalan dengan ayat lain dalam QS. Al-A'râf [7]: 2.

Dalam menafsirkan lafal *"li tasyqâ"* (لِتَشۡقَىٰٓ) yang terdapat dalam ayat tersebut, para ulama dapat dikelompokkan menjadi tiga, yaitu:

1. Menurut Mujahid, maksudnya bersusah-payah dengan begadang/bangun tengah malam untuk melaksanakan shalat malam (قِيَامُ اللَّيْلِ).
2. Menurut Al-Hasan, ia merupakan jawaban bagi orang-orang musyrik ketika mereka berkata kepada Rasulullah saw. bahwa beliau akan merasa kesulitan dengan turunnya Al-Qur'an.
3. Menurut Al-Bahr, Allah melarang Muhammad saw. agar tidak menyulitkan dirinya dengan bersedih hati dan merasa kasihan atas kekufuran kaumnya.

Sementara dalam ayat 123, menurut Ibnu 'Abbas, berisi jaminan dari Allah swt. bagi siapa saja yang membaca Al-Qur'an dan mengamalkan isinya, niscaya ia tidak akan tersesat di dunia dan tidak pula celaka di akhirat kelak. Adapun kata *syaqâ* pada ayat 117, menurut Al-Farra', ialah kesulitan hidup, sebab dengan turun ke dunia Adam harus bekerja keras menguras keringat untuk menghidupi keluarganya. Menurut As-Suddi, maksudnya ialah pekerjaan bertani, bercocok tanam, memanen, menumbuk biji-bijian, dan membuat roti. Karena kesulitan tersebut berkenaan dengan memberi nafkah keluarga, maka ucapan Allah tersebut hanya ditujukan kepada Adam seorang, sebab ia sebagai kepala keluarga yang harus bertanggung jawab dalam hal ini.

Selain dalam bentuk kata kerja, ditemukan pula beberapa ayat Al-Qur'an yang menggunakan lafal *syaqâ'* dalam bentuk aktif dan kata sifat *"syaqiy"* (شَقِيّ). Misalnya, dalam QS. Maryam [19]: 4, Nabi Zakaria as. sangat berharap agar doanya dikabulkan Allah, sebab usianya sudah semakin tua dan perlu lebih dikasihi dan disayangi; apalagi sejak muda tidak pernah doanya ditolak. Dan dengan terkabulnya doa tersebut, Nabi Zakaria as. merasa yakin bahwa hal itu akan membawa banyak kebaikan bagi agama dan masyarakat.

Demikian halnya dengan ayat 48 dari surah yang sama. Dalam ayat ini, Nabi Ibrahim memohon agar doa-doanya dikabulkan dan ibadahnya kepada Allah diterima sehingga ia tidak merasa kecewa, seperti kecewanya orang-orang musyrik dengan ibadah mereka kepada patung-patung yang ternyata apa yang mereka sembah tidak dapat berbuat apa pun apalagi mengabulkan doa mereka.

Adapun yang berbentuk sifat komparatif dan superlatif terdapat pada 3 ayat, yaitu dalam QS. Al-A'lâ [87]: 11. Menurut Al-Mawardi, peringatan itu dijauhi oleh orang kafir yang dengan kekufurannya itu akan mendapat celaka; menurut Al-Farra', *"al-asyqâ"* dalam ayat di atas maksudnya orang yang tidak beruntung untuk

mengenal Allah. *Al-asyqâ* dalam arti yang sama juga terdapat dalam QS. Al-Lail [92]: 15.

Ada satu kata lagi yang terdapat dalam QS. Asy-Syams [91]: 12, *"Idzinba'atsa asyqâhâ"* (إِذِ ٱنۢبَعَثَ أَشۡقَىٰهَا = Ketika bangkit orang yang paling calaka di antara mereka). Yang disebut-sebut sebagai orang yang paling celaka di dalam ayat di atas ialah Qadar bin Salif, orang yang mulia di kalangan kaumnya dan seorang bangsawan yang menjadi pemimpin yang ditaati. Hal itu dijelaskan oleh sebuah hadits yang diriwayatkan dari Abdullah bin Zam'ah, ia berkata: *"Rasulullah* saw. *berpidato, kemudian menyebut unta betina dan menyebut orang yang menyembelihnya, maka Beliau berkata:* "Idzinba'atsa asyqâhâ", *segera bangkit untuk itu seorang yang kuat, mulia, dan kokoh di antara kaumnya seperti Abu Zam'ah"* (HR. Bukhârî, Muslim, Tirmidzi, dan Nasâ'î).

Satu lagi yang dalam bentuk *mashdar "syiqwah"* (شِقۡوَة), terdapat pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 106. Menurut Al-Mawardi, lafal *syiqwah* dalam ayat di atas bisa berarti hawa nafsu, atau prasangka baik terhadap akal dan prasangka buruk terhadap nurani, hal yang mendorong dan menjadikan mereka selalu berbuat jahat. Menurut Al-Qurthubi, artinya kenikmatan dan hawa nafsu. Dikatakan demikian karena keduanya bisa menyebabkan ketidakbahagiaan, yaitu orang yang tidak mampu mengendalikannya akan masuk neraka dan hidup menderita di dalamnya.

❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

SYIRK (شِرۡك)

Kata *syirk* dengan berbagai bentuknya dalam Al-Qur'an disebut 227 kali, empat di antaranya disebut dalam bentuk tunggal (*mufrad*), misalnya pada QS. Luqmân [31]: 13 dan dalam bentuk jamak disebut 58 kali, seperti dalam QS. An-Nisâ' [4]: 12, disebut 17 kali dalam bentuk *fi'l mâdhî* (kata kerja masa lalu), seperti dalam QS. Al-A'râf [7]: 173, dua kali dalam bentuk perintah, seperti pada QS. Al-Isrâ' [17]: 64. Dalam bentuk kata kerja yang sedang berlangsung atau mendatang (*mudhâri'*) kata itu disebut 51 kali, seperti QS. Al-An'âm [6]: 19, dan dalam bentuk *ism fâ'il* (kata sifat pelaku) disebut 95 kali seperti di dalam QS. Al-An'âm [6]: 163.

Kata *syirk* (شِرۡك) berasal dari *syarika* (شَرِكَ) yang berarti 'berserikat', 'bersama', atau 'berkongsi'. Arti bahasa ini memberi kesan bahwa kata itu memiliki makna 'dua atau lebih yang bersama-sama dalam satu urusan atau keadaan' (*musyarâkah*, [مُشَارَكَة]). Dalam dunia perdagangan, kata *syirkah* (شِرۡكَة) diartikan 'perkongsian' atau 'perseroan' karena di dalam jual-beli ini terdapat beberapa orang yang terlibat.

Dari sejumlah ayat Al-Qur'an yang menyebut kata *syirk* dengan segala bentuknya itu diperoleh keterangan bahwa Al-Qur'an menggunakan kata itu untuk arti berserikat atau bersekutu antara unsur-unsur sebagai berikut:

a. Muslim dengan sesama Muslim, seperti diterangkan dalam QS. An-Nisâ' [4]: 42.
b. Manusia dengan setan, seperti dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 64.
c. Allah dengan jin ciptaan Tuhan sendiri, seperti dalam QS. Al-An'âm [6]: 100.
d. Allah dengan berhala-berhala atau makhluk-makhluk lain ciptaan Allah, seperti pada QS. Yûsuf [12]: 106 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 36.

Dari ayat-ayat tersebut, dapat pula diketahui bahwa yang diperserikatkan atau dipersekutukan di antara unsur-unsur tersebut adalah:

a. Tentang kekuasaan atau penciptaan, misalnya dalam QS. Al-A'râf [7]: 190.
b. Tentang pemilikan harta peninggalan si mayat, misalnya dalam QS. An-Nisâ' [4]: 12.
c. Di dalam merasakan azab di akhirat, seperti QS. Az-Zukhruf [43]: 39.

Dari ayat-ayat tersebut, menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, dapat dipahami bahwa dari segi hukum, syirik terbagi menjadi dua, yakni syirik besar dan syirik kecil. Yang dimaksud dengan syirik besar ialah syirik di dalam bidang keyakinan, yaitu meyakini bahwa ada tuhan selain Allah atau menyekutukan Allah dengan makhluk ciptaan-Nya dalam hal ketuhanan, seperti yang disebut pada

Syirkah

beberapa surah, antara lain QS. Yûsuf [12]: 106. Adapun yang dimaksud dengan syirik kecil ialah mempersekutukan Allah dalam tujuan suatu perbuatan; misalnya *riyâ'* (رِيَاء) yakni 'berbuat kebaikan karena ingin dipuji orang lain', seperti yang diterangkan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 264.

Menurut Al-Qur'an, syirik dalam hal keyakinan (syirik besar) mengakibatkan sanksi-sanksi yang besar, baik di dunia maupun di akhirat. Sanksi-sanksi tersebut ialah sebagai berikut.

a. Dosa yang disebabkan oleh syirik tidak akan diampuni Allah (QS. An-Nisâ' [4]: 48). Ini berlaku bagi yang tidak bertaubat atau meninggal dalam dosa itu.
b. Tidak boleh melakukan perkawinan dengan wanita atau laki-laki Muslim (QS. Al-Baqarah [2]: 221).
c. Syirik dipandang sebagai najis yang mesti dijauhi (QS. At-Taubah [9]: 28).
d. Di akhirat mereka akan merasakan azab yang berat (QS. Al-Fath [48]: 6). Mereka dimasukkan ke dalam neraka (QS. Al-Bayyinah [98]: 6), dan diharamkan bagi mereka surga (QS. Al-Mâ'idah [5]: 72).
e. Yang wafat di antara mereka tidak boleh didoakan untuk mendapat pengampunan (QS. At-Taubah [9]: 113).
f. Mereka dipandang sebagai orang-orang yang sangat sesat (QS. An-Nisâ' [4]: 116).

❖ *Fauzi Damrah* ❖

SYIRKAH (شِرْكَة)

Kata *syirkah* (شِرْكَة) adalah kata tunggal, semakna dengan *syarikah* (شَرِكَة). Bersama dengan kata derivasinya, kata itu dalam Al-Qur'an disebut 168 kali.

Secara bahasa, *syirkah* atau *syarikah* berarti 'jalinan erat dua pihak'. Jika dikatakan *isytarakar-rajulâni* (اشْتَرَكَ الرَّجُلاَنِ), berarti 'dua orang laki-laki berteman erat'. Menurut Al-Ashfahani, kata *asy-syirkah* (الشِّرْكَة) atau *al-musyârakah* (الْمُشَارَكَة) berarti 'bercampurnya sesuatu yang menjadi milik dua orang' (QS. Thâhâ [20]: 32 dan QS. Az-Zukhruf [43]: 39). Dalam bentuk *syarîk* (شَرِيْك), bentuk jamaknya *syurakâ'* (شُرَكَاء), berarti 'teman atau sekutu'. Kata *syirk* (شِرْك) berarti 'perbuatan syirik' atau 'menyekutukan Tuhan'. Orang yang menyekutukan Tuhan disebut *musyrik, musyrikûn – musyrikîn* (مُشْرِك، مُشْرِكُوْن أو مُشْرِكِيْن).

Kata itu digunakan dalam Al-Qur'an dengan berbagai bentuk. Dalam bentuk kata kerja *asyraka* (أَشْرَكَ) berarti 'mempersekutukan Tuhan' (QS. Al-A'râf [7]: 173). Ayat ini menggambarkan pengakuan orang-orang musyrik bahwa perbuatan mereka menyekutukan Tuhan adalah semata-mata mengikuti kebiasaan nenek moyang mereka (QS. Al-An'âm [6], QS. Yûnus [10]: 28). Dalam bentuk kata kerja perintah, *syârik* (شَارِك) berarti 'perintah untuk bersekutu'. Perintah ini ditujukan kepada Iblis agar bergabung bersama manusia dengan segala kemampuan yang ada padanya. Akan tetapi, segala tipu daya setan itu tidak akan mampu menghadapi orang-orang yang benar-benar beriman (QS. Al-Isrâ' [17]: 64). Sebaliknya, dalam bentuk kata kerja *yusyriku, usyriku* atau *nusyriku* (يُشْرِكُ، أُشْرِكُ، نُشْرِكُ) yang artinya 'mempersekutukan', dimaksudkan bahwa orang-orang yang beriman—misalnya, seruan kepada Nabi Musa as. dan Nabi Muhammad saw.—hanya diperintahkan untuk menyembah Allah dan tidak mempersekutukan sesuatu pun dengan Dia (QS. Al-Mu'min [40]: 42, QS. Al-Jinn [72]: 20, QS. Al-Hajj [22]: 26, QS. Al-'Ankabût [29]: 8, QS. Luqmân [31]: 13 dan 15, QS. Yûsuf [12]: 38, QS. At-Taubah [9]: 31, serta QS. An-Nahl [16]: 1, 3, dan 54).

Bentuk *syirk* menunjuk perbuatan menyekutukan Allah, dan disebut sebagai suatu kezaliman yang amat besar, (QS. Luqmân [31]: 13, QS. Sabâ' [34]: 22, QS. Fâthir [35]: 14 dan 40, serta QS. Al-Ahqâf [46]: 4). Karena itu, perbuatan *syirk* diklasifikasikan sebagai dosa terbesar yang tidak akan diampuni oleh Allah (QS. An-Nisâ' [4]: 48 dan 116).

Menurut Al-Ashfahani, *syirk* ada dua macam. **Pertama**, *asy-syirkul-'azhîm* (الشِّرْكُ الْعَظِيْم = syirik besar) atau *asy-syirkul-jaliy* (الشِّرْكُ الْجَلِيّ =

Syu'aib

syirik yang jelas), yaitu keyakinan tentang adanya sekutu bagi Allah. Inilah yang dimaksud dengan kezaliman yang amat besar (QS. An-Nisâ' [4]: 48). **Kedua**, *asy-syirkul-ashghar* (الشِّرْكُ الأَصْغَر = syirik kecil) atau *asy-syirkul-khafiy* (الشِّرْكُ الْخَفِيّ = syirik tersembunyi), yaitu memelihara sikap/keyakinan terhadap sesuatu bersama Allah, seperti perbuatan *riyâ'* (رِيَاء) atau *nifâq* (نِفَاق), kemunafikan (QS. Al-A'râf [7]: 190).

Kata *syarîk* (شَرِيْك) artinya 'sekutu', digunakan dalam dua konteks. **Pertama**, sekutu bagi Allah yang dinyatakan dalam bentuk negatif, maksudnya tidak ada sekutu bagi-Nya (QS. Al-An'âm [6]: 163 dan QS. Al-Isrâ' [17]: 111). **Kedua**, konteksnya sekutu bagi manusia, artinya mereka bergabung, seperti kedudukan saudara seibu, jika tidak terhalang, apabila seorang menerima bagian 1/6, dan apabila bergabung dua orang atau lebih, mereka menerima 1/3. Demikian juga anak perempuan apabila seorang menerima 1/2, dan apabila mereka bergabung dua orang atau lebih menerima bagian 2/3 (QS. An-Nisâ' [4]: 12).

Dalam bentuk *ism fâ'il*, kata *musyrik* (مُشْرِك) itu berarti 'orang yang menyekutukan Tuhan' (QS. Al-Baqarah [2]: 221). Adapun dalam bentuk *musytarikûn* (مُشْتَرِكُوْنَ) berarti 'bersama-sama' menggambarkan keadaan orang-orang musyrik di akhirat. Mereka akan menerima azab dari Allah bersama-sama (QS. Ash-Shâffât [37]: 33 dan QS. Az-Zukhrûf [43]: 39). ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

SYU'AIB (شُعَيْب)

Syu'aib adalah nabi dan rasul Allah swt. yang diutus untuk kaum Madyan. Kata *syu'aib* dalam Al-Qur'an disebut 11 kali dan tersebar di dalam enam surah. Kisah Syu'aib diungkap dalam konteks pembicaraan tentang kesempurnaan takaran dan timbangan di dalam jual beli. Pernyataan diutusnya Syu'aib sebagai nabi dan rasul untuk penduduk Madyan dikemukakan tiga kali dalam Al-Qur'an, yakni dalam QS. Hûd [11]: 84, QS. Al-A'râf [7]: 85, dan QS. Al-'Ankabût [29]: 36.

Dalam buku *Qishashul-Anbiyâ'* dijelaskan bahwa Madyan adalah kaum yang mendiami wilayah Ma'an, suatu daerah yang berbatasan dengan Syam (Suriah). Kaum ini mendiami Aikah, sebidang tanah padang pasir yang ditumbuhi pepohonan. Masyarakatnya dikenal zalim dan curang, terutama dalam hal timbangan dan sukatan.

Syu'aib diutus sebagai nabi dan rasul sesudah berlalu masa Nuh as., Hud as., Shaleh as., dan Luth as. atau sebelum masa Nabi Musa as., berdasarkan penjelasan QS. Al-A'râf [7]: 59–84.

Pokok-pokok ajaran yang disampaikan Syu'aib kepada penduduk Madyan sebagai berikut. **Pertama**, perintah menyembah Allah swt. karena tiada Tuhan yang patut disembah selain Allah (QS. Al-A'râf [7]: 85 dan QS. Hûd [11]: 84). **Kedua**, perintah menyempurnakan takaran dan timbangan, (QS. Al-A'râf [7]: 85). **Ketiga**, larangan berbuat kerusakan di muka bumi (QS. Al-A'râf [7]: 85 dan QS. Hûd [11]: 85). **Keempat**, larangan menakut-nakuti serta memberi ancaman kepada orang-orang yang beriman dengan maksud agar mereka berpaling dari jalan Allah swt. (QS. Al-A'râf [7]: 86).

Sebagai nabi dan rasul Allah swt., Syu'aib juga tidak habis-habisnya mendapat ejekan dan tantangan dari kaumnya yang membangkang, antara lain beliau dituduh terkena sihir dan termasuk golongan pendusta (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 189–190). Syu'aib dan pengikut-pengikutnya yang beriman diancam oleh orang-orang kafir akan diusir jika tidak menghentikan dakwahnya dan kembali kepada agama nenek moyang mereka. Bahkan, Syu'aib diancam akan dilempari batu oleh orang-orang kafir di kalangan mereka (QS. Hûd [11]: 91).

Karena perilaku umat Syu'aib telah melampaui batas, Allah swt. menimpakan azab atas diri mereka berupa gempa yang dahsyat yang membinasakan mereka semuanya, kecuali orang-orang yang beriman (QS. Al-A'râf [7]: 90–92). Dalam *Qishashul-Anbiyâ'* karya Ibnu Katsir dijelaskan bahwa azab yang menimpa kaum Syu'aib berupa panas terik selama tujuh hari sehingga mereka merasa kepanasan dan kekurangan air. Kemudian, datanglah awan gelap

Syu'arâ'

yang mereka duga hujan. Akan tetapi dugaan tersebut salah sebab yang turun ternyata hujan api yang menyebabkan mereka semua mati terbakar di dalam rumah mereka masing-masing, kecuali orang-orang yang beriman.

Al-Qur'an menjelaskan bahwa azab yang ditimpakan pada umat Syu'aib sama dengan azab yang pernah ditimpakan pada umat nabi-nabi sebelumnya, seperti umat Nabi Nuh as., umat Nabi Hud as., umat Nabi Shaleh as. dan umat Nabi Luth as. (QS. Al-A'râf [7]: 89).

❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

SYU'ARÂ' (شُعَرَاء)

Syu'arâ' merupakan kata benda pelaku aktif (pria) dalam bentuk jamak dari kata benda pelaku tunggal *syâ'ir* (شَاعِر), sedangkan jenis perempuan dari kata pelaku tunggal adalah *syâ'irah* (شَاعِرَة) dengan bentuk jamaknya *syawâ'ir* (شَوَاعِر) atau *syâ'irât* (شَاعِرَات). Kata ini diambil dari kata kerja *sya'ara* (شَعَرَ) *yasy'uru* (يَشْعُرُ) dengan bentuk *mashdar*nya *syi'ran* (شِعْرًا) atau *sya'ran* (شَعْرًا) yang berarti *"qâilusy syi'r"* (قَائِلُ الشِّعْر = orang yang berbicara [dengan menggunakan] syair). *Syi'r*—di dalam bahasa Indonesia sama dengan syair—adalah ungkapan-ungkapan yang dimaksud dengan mengunakan *al-wazn* (pakem) dan *at-taqfiyah* (sajak).

Dari sudut bahasa, menurut Ibnu Faris, huruf *syin, 'ain* dan *ra'* menunjukkan arti *"tsabât"* (ثَبَات = tetap) dan *"'ilm wa 'alima"* (عِلْم وَ عَلِم = ilmu pengetahuan serta mengetahui), seperti dalam ungkapan kalimat *"laita syi'rî fulânan mâ shana'a"* (لَيْتَ شِعْرِى فُلاَنًا مَا صَنَعَ = semoga saya merasakan, artinya mengetahui apa yang ia perbuat). Dinamakan ahli syair sebagai penyair, menurut Al-Ashfahani dan Al-Abyari, adalah karena kepintarannya dan kedalaman pengetahuannya. Pada asalnya, menurut mereka, *asy-syi'r* merupakan suatu nama ilmu yang membutuhkan kedalaman pengetahuan, sesuai dengan contoh ungkapan di atas. Dan dalam perkembangan selanjutnya, ia menjadi suatu pengantar ilmu yang didasarkan kepada *al-wazn* dan *at-taqfiyah* dalam kalimat.

Dalam Al-Qur'an, di samping nama dari sebuah surah, *asy-syu'arâ'* dan kata yang seasal dengannya terdapat dalam 36 tempat dengan perinciannya. Empat ayat dalam bentuk *fi'l mudhâri'* untuk orang kedua banyak *tasy'urûn* (تَشْعُرُون) yang berarti 'engkau sekalian mengetahui'. Duapuluh satu ayat dalam bentuk *fi'l mudhâri'* untuk orang ketiga banyak *yasy'urûn* (يَشْعُرُون) yang berarti 'mereka semua merasakan atau mengetahui'. Satu ayat dalam bentuk jamak *asy'âri* (أَشْعَارِ) yang berarti 'bulu kambing', sebagaimana termaktub dalam QS. An-Nahl [16]: 80. Satu ayat dalam bentuk kata benda tunggal *asy- syi'r* (الشِّعْر) terdapat di dalam QS. Yâsîn [36]: 69. Empat ayat dalam bentuk kata benda pelaku tunggal *syâ'ir* (شَاعِر) yang keseluruhannya ditujukan dan diarahkan kepada Nabi Muhammad saw. termaktub di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 5, QS. Ash-Shâffât [37]: 36, QS. Ath-Thûr [52]: 30 dan QS. Al-Hâqqah [69]: 41. Satu ayat dalam bentuk pelaku banyak *asy-syu'arâ'*(الشُّعَرَاء) tertulis di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 224. Satu ayat di dalam bentuk kata *asy- syi'râ* (الشِّعْرَى), yaitu nama suatu planet atau bintang yang terbit dengan mengeluarkan sinar yang sangat panas. Empat ayat dalam bentuk jamak *sya'â'ir* (شَعَائِر) yang berarti syiar, tanda atau tempat ibadah, tercantum di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 158, QS. Al-Mâ'idah [5]: 2, QS. Al-Hajj [22]: 32 dan 36. Serta satu ayat lainnya dalam bentuk kata tempat *al-masy'ar* (المَشْعَر) yang berarti tempat manasik haji, termaktub di dalam QS. Al-Baqarah 2: 198.

Sebagai nama dari sebuah surah dalam Al-Qur'an, Asy-Syu'arâ' termasuk pada golongan surah *Makkiyah* yang terdiri dari 227 ayat, kecuali ayat 197 dan 224 sampai akhir surah, turun setelah Nabi Muhammad saw. hijrah ke Madinah (madaniyah). Surah ini diturunkan sesudah QS. Al-Wâqi'ah.

Surah ini dinamakan dengan Asy-Syu'ara karena bagian akhir surah ini mengemukakan perbandingan antara *"asy-syu'arâ' adh-dhâllûn"* (الشُّعَرَاءُ الضَّالُّون = penyair-penyair yang sesat) dengan *asy-syu'arâ' al-mu'minûn* (الشُّعَرَاءُ المُؤْمِنُون =

Syu'arâ'

penyair-penyair yang beriman). Penyair-penyair yang pertama memunyai sifat-sifat yang jauh berbeda dari penyair-penyair yang terakhir. Mereka diikuti oleh orang-orang yang sesat dan mereka suka memutarbalikkan lidah dan mereka tidak memunyai pendirian, serta perbuatan mereka tidak sesuai dengan apa yang mereka ucapkan. Sifat-sifat yang demikian tidaklah terdapat pada rasul-rasul dan penyair yang beriman. Oleh karena itu, surah ini dimaksudkan untuk menolak anggapan kaum musyrik yang secara nyata mengakui Nabi Muhammad sebagai seorang penyair dan Al-Qur'an yang dibawanya sebagai kumpulan syair ciptaan manusia.

Seperti halnya surah-surah *Makkiyah* yang lainnya, surah ini mengandung pembicaraan tentang dasar-dasar keyakinan dan keimanan, seperti tauhid, kerasulan dan kenabian, serta hari kebangkitan. Dengan demikian, ayat-ayatnya pendek untuk teguran dan hardikan, namun sangat membekas dan berpengaruh. Ia dimulai dengan pembicaraan tentang Al-Qur'an dan penjelasan tentang sasaran hidayah, kegembiraan orang-orang beriman dan saleh dengan surga dan peringatan bagi orang-orang kafir yang tidak memercayai akhirat dengan azab yang pedih, ketetapan Al-Qur'an sebagai wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, hiburan baginya dari ketiadaan keimanan kaumnya terhadap kerasulannya, serta argumentasi "ada" Allah dan esa-Nya dengan terciptanya berbagai tumbuhan. Ia juga mengemukakan berbagai kisah para nabi dengan kaum yang mendustakan mereka, seperti kisah Nabi Musa dengan mukjizatnya, perdebatannya dengan Firaun dan kaumnya di dalam masalah keesaan Allah. Kemudian diteruskan dengan kisah Nabi Ibrahim dengan bapak dan kaumnya yang menyembah berhala dan ketetapannya di dalam keesaan Allah, kisah Nabi Nuh, Hud, Shaleh, Luth dan Syu'aib, yang berhubungan dengan peribadatan dan kerusakan akhlak sosial kemasyarakatan, serta penjelasan akibat-akibat pendustaan mereka terhadap para rasul.

Sebagai sebuah ayat, kata *syu'arâ* terdapat dalam ayat 224 surah ini merupakan penjelasan langsung dari Allah tentang perbedaan antara penyair-penyair dengan Nabi Muhammad saw. Ayat ini juga merupakan bantahan terhadap orang kafir yang berkata: "Kenapa tidak boleh dikatakan bahwa setan juga menurunkan Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad, sebagaimana mereka memberikan mantera-mantera kepada para dukun dan syair-syair kepada para penyair?

Perbedaan pengikut Nabi Muhammad saw. dengan pengikut penyair adalah bagi penyair, mereka diikuti oleh orang-orang yang sesat, baik dari jenis manusia maupun jin, yang selalu lari dari kebenaran dan *istiqâmah* (pendirian). Mereka suka mempermainkan kata-kata, memuji sesuatu setelah menghinanya serta suka mengatakan apa yang mereka sendiri tidak mengerjakannya.

Sedangkan Nabi Muhammad saw. diikuti oleh orang-orang yang mendapatkan hidayah, berpendirian dan selalu berdiri di atas kebenaran, keimanan dan pengabdian hanya kepada Allah serta menjalankan perintah-Nya. Bahkan, Allah memuji dan memuliakan penyair-penyair yang memunyai empat sifat; yaitu *al-îmân* (الإِيْمَان = keimanan), *al-'amalush shâlih* (العَمَلُ الصَّالِح = mengejakan amal kebajikan), *dzikrullâh wa tauhîduhu* (ذِكْرُ اللهِ وَتَوْحِيْدُهُ = zikir dan mengesakan Allah), serta sifat *nushratul haqqi wa ahlihî* (نُصْرَةُ الحَقِّ وَأَهْلِهِ = penegak kebenaran).

Adapun sebab turun ayat ini diriwayatkan oleh Ibnu Jarir dan Al-Hakim dari Abi Hasan Al-Barrad, bahwa, "Ketika turun ayat Asy-Syu'arâ', datanglah Abdullah bin Rawahah, Ka'ab bin Malik, dan Hasan bin Sabit kepada Nabi Muhammad saw. Mereka berujar, "Wahai Rasulullah! Demi Allah, sesungguh Dia telah menurunkan ayat ini, dan Dia mengetahui bahwa sesungguhnya kami adalah para penyair, binasalah kami! Maka Allah menurunkan ayat *"Illa alladzîna âmanû"* (إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا = kecuali orang-orang yang beriman). Maka Rasulullah menyeru dan membacakan ayat itu kepada mereka. ❖ *Ris'an Rusli* ❖

Syu'ûb

SYU'ÛB (شُعُوب)

Kata *syu'ûb* merupakan kata benda bentuk jamak (banyak) dari kata tunggal *sya'b* (شَعْب). Kata benda ini diambil dari kata kerja *sya'aba* (شَعَبَ) *yasy'abu* (يَشْعَبُ) *sya'bun* (شَعْبٌ) yang berarti *"tafarraqa"* (تَفَرَّقَ = berpisah/bercerai-berai), *"Ijtama'a"* (اِجْتَمَعَ = bersatu), *"afsada"* (أَفْسَدَ = merusak), *"ashlaha"* (أَصْلَحَ = memperbaiki).

Ditinjau dari segi bahasa, menurut Ibnu Faris, kata yang terdiri dari huruf *syin, 'ain* dan *ba'*, memunyai arti yang berlawanan; *al-iftirâq* (الإِفْتِرَاق = berpisah) dan *al-ijtimâ'* (الإِجْتِمَاع = berkumpul/bersatu), *al-ishlâh* (الإِصْلاَح = memperbaiki), *al-ifsâd* (الإِفْسَاد = merusak). Dalam ilmu bahasa Arab, para pakar bahasa berbeda pendapat dalam masalah ini. Sebagian ulama, seperti Al-Khalil, menyatakan bahwa kata ini termasuk ke dalam *bâb al-adhdâd* (بَابُ الأَضْدَادِ) yaitu bab yang membahas satu kata yang memiliki dua arti yang saling berlawanan. Sementara itu, sebagian lain, seperti Ibnu Duraid, melihat masalah ini bukan termasuk ke dalam bab *al-adhdâd*, melainkan hanya perbedaan logat.

Dari segi terminologi, *Majma'ul-Lughatul-'Arabiyah* mendefinisikan *sya'b* (شَعْب) dengan

الجَمَاعَةُ الْكَبِيْرَةُ مِنَ النَّاسِ تَرْجِعُ لِأَبٍ وَاحِدٍ وَتَخْضَعُ لِنِظَامٍ اِجْتِمَاعِيٍّ وَاحِدٍ وَتَتَكَلَّمُ لِسَانًا وَاحِدًا

(Al-jama'atul-kabirah minan-nâs tarji'u li abin wâhidin, wa takhdha'u li nizhâmin ijtimâ'iyyin wâhidin, wa tatakallamu lisânan wâhidan).

"Kelompok besar manusia yang berasal dari satu bapak, mematuhi satu pranata sosial, serta menggunakan satu bahasa."

Menurut Al-Maraghi dan Az-Zuhaili bahwa kata *sya'b* berarti

الحَيُّ الْعَظِيْمُ الْمُنْتَسِبُ إِلَى اَصْلٍ وَاحِدٍ لَهُمْ وَطَنٌ خَاصٌّ وَيَجْمَعُ الْقَبَائِلَ وَ أَعَمَّ مِنْهَا

(Al-hayyul-'azhîmul-muntasibu ilâ ashlin wâhidin lahum wathanun khâshshun wa yujma'ul-qabâ'ila wa a'amma minhâ).

"Kelompok besar masyarakat yang berasal dari satu asal-usul, memiliki negeri khusus dan menghimpun berbagai kabilah dan yang lebih umum darinya."

Abu Ubaidah menceritakan bahwa sesungguhnya tingkatan keturunan/nasab yang dijadikan pegangan oleh bangsa Arab ada tujuh, yaitu *al-sya'b* (الشَّعْب = bangsa), *al-qabîlah* (القَبِيْلَة = suku bangsa), *al-'imârah* (العِمَارَة = suku/marga), *al-bathn* (البَطْن = seperut), *al-fakhdzu* (الفَخْذ = sepaha), *al-fashîlah* (الْفَصِيْلَة = kerabat), *al-'asyîrah* (العَشِيْرَة = keluarga). Setiap kelompok masuk ke dalam kelompok sebelumnya. Maka, *al-qabîlah* masuk ke dalam rumpun *al-sya'b, al-'imârah* masuk ke dalam tingkatan rumpun *al-qabîlah, al-bathn* masuk ke dalam tingkatan rumpun *al-'imârah, al-fakhdz* masuk ke dalam tingkatan rumpun *al-bathn, al-fashîlah* masuk ke dalam rumpun *al-fakhdz, al-'asyîrah* masuk ke dalam rumpun *al-fashîlah.*

Dalam Al-Qur'an, kata *syu'ûb* dan yang seasal dengannya terdapat dalam 13 ayat. Satu ayat menggunakan bentuk jamak *syu'ûb* (شُعُوْب) terdapat dalam QS. Al-Hujarât [49]: 13, satu ayat lain menggunakan kata dalam bentuk *jamak syu'ab* (شُعَب) terdapat dalam QS. Al-Mursalât [77]: 30 dan 11 ayat mengunakan bentuk *tashghîr* (تَصْغِيْر)dari kata ini, yakni *syu'aib* (شُعَيْب), di dalam hal ini adalah nama Nabi Syu'aib as. yang diutus kepada kaum Madyan.

Pakar-pakar Al-Qur'an, seperti Al-Maraghi dan Az-Zuhaili, sepakat menafsirkan kata *syu'ûb* dengan "bangsa atau umat" karena di dalamnya telah tercakup berbagai suku bangsa.

Penciptaan berbagai bangsa dan suku oleh Allah, sebagaimana termaktub dalam QS. Al-Hujurât 49: 13:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ

(Ya ayyuhan-nâs innâ khalaqnâkum min dzakarin wa untsâ wa ja'alnâkum syu'ûban wa qabâ'ila lita'ârafû).

"Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal,"

adalah sarana untuk mencapai sasaran saling berkenalan dan berkasih sayang antar sesama, bukan untuk saling bertengkar dan berselisih.

Menurut Mujahid, tujuannya adalah agar setiap manusia mengenal dan mengetahui garis keturunannya, sehingga diketahui si Fulan bin Fulan berasal dari suku bangsa ini atau itu.

Adapun hikmah dari perbedaan bangsa dan suku, menurut Syekh Zadah, adalah agar sebagian manusia saling mengenal garis keturunan dengan sebagian lainnya, sehingga tidak ada yang menasabkan dirinya kepada bukan bapaknya serta tidak pula untuk berbangga-banggaan dengan keturunan bapak atau kakeknya. Dan keturunan ini dapat diketahui melalui *'urf* (عُرْف = adat kebiasan) dan *syara'*.

Di samping itu, menurut Az-Zuhaili, ada tiga pokok kandungan dari ayat *syu'ûb* di atas. **Pertama**, dasar-dasar kesamaan atau *al-musâwah* (المُسَاوَة), **kedua**, komunikasi sosial kemanusiaan atau *ta'âruful-mujtama'il-insâniy* (تَعَارُفُ الْمُجْتَمَعِ الْإِنْسَانِيّ), dan **ketiga**, kehormatan atas dasar ketakwaan dan perbuatan baik atau *al-fadhlu 'alat-taqwâ wal-'amalish-shâliḥ* (الفَضْلُ عَلَى التَّقْوَى وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ). Dari prinsip dasar kesamaan manusia sama, bagaikan gerigi sisir. Mereka berasal dari satu bapak dan ibu serta memunyai hak dan kewajiban yang sama dalam hukum syariat. Inilah dasar-dasar dari hakikat demokrasi dalam Islam. Dari sudut komunikasi sosial kemanusiaan, penciptaan berbagai bangsa dan suku yang berbeda dan berlainan adalah dimaksudkan untuk terjadi saling kenal, komunikasi dan tolong menolong, bukan untuk berbangga-banggaan dan sombong terhadap keturunan seseorang. Adapun takwa merupakan neraca kehormatan diri manusia. Posisi dan kedudukan yang paling mulia dan tinggi derajatnya adalah mereka yang paling baik, baik bagi dirinya maupun masyarakatnya.

Takwa merupakan unsur kebanggaan bagi manusia, sekaligus pembeda antar manusia di sisi Allah, dan bukanlah kebanggaan itu terletak pada keturunan dan asal-usul seseorang. Bagi seorang yang ingin mendapatkan kemuliaan dan kehormatan di dunia dan memperoleh posisi yang baik di akhirat ditentukan oleh ketakwaannya, seperti sabda Rasulullah: *"Man sarrahû an yakûna akraman-nâs falyattaqillâh"* (مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَكُوْنَ أَكْرَمَ النَّاسِ فَلْيَتَّقِ اللهَ = Siapa yang suka menjadi manusia paling mulia, ia harus bertakwa kepada Allah), dan hadits Nabi:

النَّاسُ رَجُلَانِ: رَجُلٌ بَرٌّ تَقِيٌّ كَرِيْمٌ عَلَى اللهِ وَرَجُلٌ فَاجِرٌ شَقِيٌّ هَيِّنٌ عَلَى اللهِ

(An-nâsu rajulâni: rajulun barrun taqiyun karîmun 'alallâhi, wa rajulun fâjirun syaqiyyun hayyinun 'alallâh)

"Ada dua orang laki-laki: laki-laki yang baik, bertakwa, dan mulia di sisi Allah, dan laki-laki jahat, hina, dan lemah di sisi-Nya."

Sebab turun QS. Al-Hujurât [49]: 13, diinformasikan oleh Ibnu Abi Hatim dari Ibnu Abi Mulaikah, bahwa: "Ketika terjadi peristiwa Penaklukan kota Mekah (*Yaumul-fatḥ*), naiklah Bilal bin Rabah ke atap puncak Ka'bah mengumandangkan azan". Sebagian orang berujar: "Kenapa seorang budak hitam legam ini mengumandangkan azan di atap puncak Ka'bah? Semoga Allah memurka dan menggantinya". Maka, turunlah ayat ini untuk membantah pernyataan orang tersebut. Ath-Thabari berkata: *"Rasulullah menyampaikan khutbahnya dari atas mimbar pada hari Tasyriq di kota Mina". Beliau bersabda: "Wahai manusia! Ingatlah bahwa sesungguhnya tuhanmu Esa, dan sesungguhnya bapakmu satu. Ingatlah! Tiada keistimewaan bagi bangsa Arab melebihi bangsa asing ('ajam) dan tiada pula bangsa 'Ajam melebihi keistimewaan dari bangsa Arab. Dan tidak pula bangsa berkulit hitam melebihi bangsa kulit merah dan bangsa kulit merah melebihi bangsa kulit hitam, kecuali hanya dengan Taqwa. Ingatlah! Apakah aku telah menyampaikannya?". Mereka menjawab: "Benar Ya Rasulullah". Rasulullah bersabda: "Hendaknya orang yang menyaksikan hal ini menyampaikannya kepada yang tidak hadir."* (HR. Thabari). ❖ *Ris'an Rusli* ❖

SYUBHAH (شُبْهَة)

Kata *syubhah* (شُبْهَة) dan kata lain yang seasal dengan itu di dalam Al-Qur'an disebut dua belas kali, tersebar dalam enam surah. Kata itu berasal dari *syabiha* (شَبِهَ). Ibnu Faris mengatakan bahwa

kata itu memunyai arti 'kesamaan' atau 'keserupaan', baik dari segi warna maupun sifatnya. Di samping itu Ar-Raghib Al-Ashfahani menjelaskan bahwa *syabiha* itu berarti 'kesamaan dari segi warna, rasa, keadilan, dan kelaliman'. Kemudian, kata ini berkembang artinya, di antaranya 'keragu-raguan karena ada dua unsur atau lebih yang sulit dibedakan karena kesamaannya'. Dari *syabiha* itu muncul beberapa bentuk lain, seperti *tasyabbuh, syubhât, mutasyâbihât, musyabbih.* Kata *syubhât* memunyai berbagai arti. Dalam Al-Qur'an disebut kata *syubbiha* (شُبِّهَ) yang berarti 'diserupakan', (QS. An-Nisâ' [4]: 157). Ayat ini isinya berkaitan dengan kisah orang-orang Yahudi yang tidak mau mengakui kerasulan Nabi Isa as. Bahkan, berusaha membunuhnya. Mereka juga menuduh Maryam (ibu Nabi Isa) dengan tuduhan yang tidak benar. Allah menjelaskan bahwa sebenarnya orang-orang Yahudi itu tidak membunuh dan tidak menyalib Nabi Isa, tetapi membunuh dan menyalib orang yang diserupakan dengan dia, (QS. An-Nisâ' [4]: 157). Orang-orang Yahudi memercayai keberadaan sebagian nabi dan mendustakan sebagian.

Menurut Ath-Thabathabai, Nabi Isa mungkin saja disalib, tetapi belum tentu dia mati. Salib merupakan siksaan bagi orang-orang berdosa dan perlakuan ini sering terjadi pada masyarakat Yahudi. Mungkin juga pada saat itu ada seseorang yang diserupakan persoalannya dengan persoalan Nabi Isa sehingga orang tersebut dianggap Nabi Isa as. Akan tetapi, bagaimana pun orang Yahudi masih menganggap bahwa Nabi Isa yang disalib.

Jadi, yang diserupakan itu adalah orang lain yang dibunuh dan disalib, atau yang diserupakan itu adalah Nabi Isa sendiri yang dijadikan pingsan seperti mati. Orang Yahudi sendiri telah ragu-ragu dan tidak dapat memastikan siapa sebenarnya yang mereka bunuh. Tentang pembunuhan terhadap Nabi Isa itu mereka hanya mengikuti prasangka saja.

Selain itu kata *tasyâbaha* (تَشَابَهَ) disebut empat kali dalam tiga surah. Salah satu pengertiannya adalah 'samar-samar' atau 'serupa' (QS. Al-Baqarah [2]: 70). Di dalam konteks ini Allah bermaksud memperlihatkan kekuasaan-Nya kepada Nabi Musa beserta umatnya dan juga kepada umat-umat sesudahnya, termasuk umat Nabi Muhammad saw. tentang cara menghidupkan orang mati. Kisah ini diungkapkan melalui penyembelihan seekor sapi betina. Sewaktu Nabi Musa menyuruh kaumnya menyembelih sapi itu, mereka tidak langsung mengikuti perintah Nabi Musa, tetapi berkali-kali bertanya dan memohon penjelasan tentang ciri-ciri sapi yang dimaksudkan. Dari QS. Al-Baqarah [2]: 67–71 kelihatan bahwa setiap pertanyaan yang diajukan selalu mempersulit mereka untuk mendapatkan sapi dan akhirnya mereka terpaksa membelinya dengan harga yang mahal. Kata *tasyâbaha* (تَشَابَهَ) diungkapkan di sini karena ada beberapa sapi yang sama atau serupa. Oleh sebab itu, pengertian kata tersebut adalah 'serupa' yang membuat mereka ragu-ragu mana yang harus dipilih.

Di tempat lain kata *tasyâbaha* ditujukan kepada orang-orang musyrik yang mengatakan bahwa Allah memunyai anak (QS. Al-Baqarah [2]: 118). Ayat ini merupakan penjelasan terhadap sifat orang kafir, walaupun Allah mengabulkan permintaaan mereka, mereka tetap kafir. Peristiwa ini dahulu telah terjadi pada masa Nabi Musa as. Dari sini dapat dikatakan bahwa *tasyâbbaha* berarti 'sama saja'. Tidak ada pengaruh ajaran Islam terhadap kemusyrikan orang-orang kafir walaupun tanda-tanda kekuasaan-Nya telah jelas. Di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya itu dijumpai dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 16. Ini menunjukkan kekerasan hati orang-orang Yahudi.

Kata *mutasyâbihât* (مُتَشَابِهَات) menurut Ibnu Faris berarti 'keserupaan' dan 'kesulitan'. Ar-Raghib mengatakan bahwa *mutasyâbihât* dalam Al-Qur'an disebabkan oleh sulitnya menafsirkan ayat karena kesamaannya dengan yang lain, baik dari segi lafal maupun dari segi makna. Menurut ahli fiqih dan Ath-Thabathabai *mutasyabihât* itu ialah sesuatu yang tidak diketahui maksudnya secara jelas oleh pendengar kalau hanya me-

ngandalkan pendengaran saja. Bahkan, makna itu diragu-ragukan karena banyaknya makna yang memungkinkan untuk itu. Di sisi lain, dikatakan bahwa *mutasyabihât* itu adalah *furû'* (cabang), sedangkan yang asal (pokok) adalah yang *muhkamât*.

Di dalam Al-Qur'an pembicaraan tentang *mutasyâbihât* terdapat dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 7. Di sini Allah berbicara tentang sikap manusia dalam memahami dan menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an. Ada orang yang berpegang pada ayat-ayat yang *muhkamât* dan beriman kepada ayat-ayat *mutasyâbihât* dan ada yang lebih cenderung menggunakan ayat-ayat *mutasyâbihât* untuk menimbulkan fitnah. Kecenderungan ini lebih banyak terdapat pada orang-orang sesat dan terlepas dari konteks Al-Qur'an. Orang itu lebih banyak mengutamakan takwil. Akan tetapi, tidak selamanya *mutasyâbihât* itu dilarang untuk ditakwilkan dan tidak selamanya membawa fitnah. Ath-Thabathabai menjelaskan bahwa ayat *mutasyâbihât* boleh ditakwilkan bila tidak bertentangan dengan kaidah-kaidah kebahasaan.

Yang mengetahui maksud *mutasyâbihât* itu adalah Allah dan orang-orang yang ilmunya mendalam, tetapi orang-orang yang ilmunya mendalam cenderung beriman dan tidak menakwilkan ayat *mutasyâbihât*. Mereka hanya meyakini bahwa ayat itu datang dari Allah. Ada Ayat *mutasyâbihât* yang tidak ada petunjuk Allah untuk mengetahuinya, seperti waktu terjadinya Hari Kiamat, dan ada yang dapat diketahui manusia, seperti kata-kata yang metaforis.

Dalam QS. Az-Zumar [39]: 23 Allah berbicara tentang ayat-ayat Al-Qur'an sebagai petunjuk Allah dan orang-orang yang mengikuti petunjuk itu dilapangkan hatinya untuk Islam. Ayat-ayat yang disebut berulang-ulang itu membuat sekujur tubuhnya gemetar dan kemudian jadi tenang sewaktu mengingat Allah. Sikap orang yang dalam ilmunya berlawanan dengan sikap orang yang keras hati. Yang disebut terakhir berada dalam kesesatan.

Hal yang termasuk kategori *mutasyâbihât* banyak sekali. Para mufasir berbeda pendapat tentang itu. Ath-Thabathabai memasukkan ke situ huruf potong di awal surah seperti *alif, lam, mim*. Awal pendapat ini muncul karena orang Yahudi yang memberikan takwil terhadap huruf potong itu. Mereka menakwilkan ayat-ayat itu untuk mengetahui berapa lama umat ini bertahan hidup. Ada pula yang mengatakan huruf potong itu bukan *mutasyâbihât*. Kalimat sesudah itu yang *mutasyâbihât*, termasuk juga yang *mujmal* (ungkapan yang mencakup berbagai makna) dan *mansûkh*. Ayat itu harus diimani, bukan diamalkan. Subhi Shalih mengatakan bahwa ayat-ayat yang berkenaan dengan sifat Allah termasuk *mutasyâbihât*.

Kata *mutasyâbihât* juga digunakan untuk menjelaskan nikmat Allah, terutama tentang rezeki. Allah berbicara tentang nikmat yang banyak yang akan diterima hamba-Nya di akhirat (QS. Al-Baqarah [2]: 25). Buah-buahan itu adalah salah satu contoh nikmat di surga. Karena di surga itu serba lengkap tentu ada pula nikmat Allah yang belum diketahui manusia seperti di dunia ini. Kalau ayat sebelumnya berbicara tentang siksaan di neraka yang amat pedih, ayat ini mendorong manusia beriman dan mematuhi semua perintah-Nya dan itulah orang yang mendapat nikmat yang banyak di akhirat.

Dalam QS. Al-An'âm [6]: 99 dan 141 Allah berbicara tentang kekuasaan-Nya bagi orang-orang beriman. Kata *mutasyâbih* di sini diikuti oleh kata *ghairu mutasyâbih* yang artinya banyak. Allah telah berbicara tentang penciptaan alam semesta, seperti penciptaan tumbuh-tumbuhan, penciptaan matahari yang membawa pergantian malam dan siang, sampai kepada penciptaan manusia dari satu menjadi banyak. Semua itu merupakan jawaban untuk orang yang mendustakan Allah. Dengan demikian, nikmat yang diberikan Allah itu juga menjadi salah satu tanda kekuasaan Allah. ❖ *Afrijal* ❖

SYUHÛD (شُهُوْد)

Kata *syuhûd* (شُهُوْد) terambil dari kata *syahida – yasyhadu – syahîdan* (شَهِيْدًا – يَشْهَدُ – شَهِدَ). Dari segi pemakaian bahasa, kata *syahida* (شَهِدَ) berarti

'menghadiri' atau 'menyaksikan sesuatu dengan mata kepala atau mata hati'. Atas dasar itu, kata *syahâdah* (شَهَادَة) dalam istilah agama adalah 'persaksian dengan mata hati, pengetahuan atau keyakinan tentang keesaan Allah swt. dan kenabian Muhammad saw.

Kata *syuhûd* (شُهُوْد) ditemukan 3 kali dalam Al-Qur'an, yakni kata *syuhûd* (شُهُوْد) sendiri hanya sekali, dalam QS. Al-Burûj [85]: 7, sedangkan dua lainnya adalah kata *syuhûdân/syuhûdâ* (شُهُوْدا), yang terdapat dalam QS. Yûnus [10]: 61 dan QS. Al-Muddatstsir [74]: 13.

Kata *syuhûd* yang terdapat pada QS. Al-Burûj [85] mengandung arti 'menyaksikan'. Dalam menafsirkan ayat ini, Al-Maraghi berpendapat bahwa kaum kafir yang digelari sebagai *ashḫâbul-ukhdûd* (أَصْحَابُ الأُخْدُوْد), adalah mereka yang menyalakan api dengan kayu bakar sehingga nyala apinya besar sekali; mereka ditumpas dan dilaknat ketika membakar hidup-hidup kaum Mukmin dengan nyala api yang besar, sedangkan mereka menyaksikan penyiksaan tersebut dengan hati dingin. Orang-orang bengis yang memerintahkan pembakaran hidup-hidup kaum Mukmin seluruhnya hadir di tempat penyiksaan dan menyaksikan apa yang dilakukan oleh para pengikut mereka. Di dalam ayat ini, di samping terkandung isyarat yang menyatakan tentang betapa kerasnya hati kaum kafir terhadap kekufuran mereka, juga sebagai isyarat yang membuktikan tentang kesabaran, keteguhan, serta ketabahan hati kaum Mukmin yang tetap berpegang teguh pada agama mereka.

Adapun kata *syuhûdân* (شُهُوْدا) yang terdapat dalam QS. Yûnus [10]: 61, mengandung arti 'menjadi saksi', yaitu Allah menjadi saksi atas seluruh makhluk di saat mereka melakukan pekerjaan. Menurut Ibnu Katsir, Allah swt. memberitahukan kepada Nabi Muhammad saw. bahwa Dia mengetahui segala keadaan dirinya, keadaan umatnya dan seluruh makhluk-Nya di setiap saat. Tidak ada yang tersembunyi dari pengetahuan dan penglihatan Allah, meskipun sebesar dzarrah dari apa yang ada di langit dan di bumi. Tidak ada pula yang lebih kecil atau lebih besar daripada *dzarrah* melainkan ditetapkan di dalam Kitab yang terang. Hal ini senada dengan firman-Nya di dalam QS. Al-An'âm [6]: 59.

Kata *syuhûdâ* (شُهُوْدًا) berikutnya terdapat pada QS. Al-Muddatstsir [74]: 13. M. Quraish Shihab merumuskan dua arti dari kata *syuhûdâ* di dalam ayat ini. **Pertama**, selalu hadir dan disaksikan oleh orang tua serta keluarga putra-putra Al-Walid. Redaksi ini adalah ungkapan tentang kekayaan atau kecukupan yang mereka nikmati sehingga putra-putra mereka tidak perlu bersusah payah meninggalkan kampung halaman untuk memperoleh nafkah. **Kedua**, putra-putra Al-Walid selalu menyaksikan atau menghadiri upacara-upacara penting karena mereka adalah orang-orang terpandang di tengah masyarakat. Tampaknya, pakar tafsir Al-Qur'an ini mengakui kecenderungannya memahami arti kata *syuhûdâ* (شُهُوْدا) di dalam pengertian kedua.

Dalam kaitan itu, perlu dikemukakan bahwa Al-Walid dikaruniai oleh Allah keturunan yang banyak, konon putranya berjumlah 10 orang, bahkan ada yang menyebutkan 11 orang. Salah seorang putranya yang bernama Imarah bin Al-Walid sangat terkenal dan dikagumi oleh masyarakatnya sehingga ia pernah ditawarkan oleh kaum musyrik kepada paman Nabi, Abu Thalib agar ia dipertukarkan dengan Nabi Muhammad saw. Mereka berkata, "Imarah adalah pemuda yang gagah dan pemberani, ambillah ia sebagai putramu, dan serahkan kepada kami Muhammad yang telah menyimpang dari ajaran agamamu dan agama nenek moyang kita". Abu Thalib menjawab, "Alangkah jeleknya penawaran kalian, aku harus memberi makan putra kalian, dan menyerahkan putraku untuk kalian bunuh. Tidak mungkin!" Selain Imarah, putra Al-Walid lainnya yang sangat terkenal adalah Khalid bin Al-Walid. Ia merupakan salah seorang di antara ketiga putra Al-Walid yang memeluk Islam. Sebelum memeluk Islam, Khalid adalah seorang pemuda yang telah menjadi pemimpin pasukan berkuda kaum

Syukûr

musyrik dan yang berhasil di dalam Perangan Uhud—mengubah jalannya pertempuran sehingga berakhir dengan kemenangan kaum musyrik. Setelah memeluk Islam, jasa Khalid tidak dapat dimungkiri sehingga Nabi saw. menggelarinya dengan *"saifullâh"* (سَيْفُ اللهِ = pedang Allah). Tidak satu peperangan pun yang dipimpinnya kecuali dimenangkan olehnya.

Dengan demikian, dapat ditegaskan —atas dasar kecenderungan pemahaman M. Quraish Shihab—bahwa arti kata *syuhûdâ* (شُهُوْدًا) di dalam ayat yang dikaji terakhir ini adalah 'putra-putra terpandang di tengah masyarakatnya (Al-Walid) sehingga mereka selalu menghadiri upacara-upacara penting'. Penegasan ini relevan dengan pendapat Al-Maraghi dan Hamka bahwa semua putra Al-Walid selalu hadir bersama bapaknya di Mekah; tidak ada yang berpindah ke tempat lain sehingga mereka tidak pernah berpisah guna mencari penghidupan atau mendapatkan rezeki. Mereka kaya dan Al-Walid pun menyukai serta senang melihat "kehadiran" mereka. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

SYUKÛR (شُكُوْر)

Kata *syukûr* (شُكُوْر) adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja *syakara – yasykuru – syukran – wa syukûran – wa syukrânan* (شَكَرَ – يَشْكُرُ – شُكْرًا – وَشُكُوْرًا – وَشُكْرَانًا). Kata kerja ini berakar huruf *syîn, kâf,* dan *râ'*, yang mengandung makna antara lain 'pujian atas kebaikan' dan 'penuhnya sesuatu'. Menurut Ibnu Faris bahwa kata *syukûr* memiliki empat makna dasar. **Pertama,** pujian karena adanya kebaikan yang diperoleh, yakni merasa ridha dan puas sekalipun hanya sedikit. Dalam hal ini para pakar bahasa menggunakan kata *syukûr* untuk kuda yang gemuk namun hanya membutuhkan sedikit rumput. **Kedua,** kepenuhan dan ketabahan, seperti pohon yang tumbuh subur dilukiskan dengan kalimat شَكَرَةُ الشَّجَرَة (*syakaratusy-syajarah*). **Ketiga,** sesuatu yang tumbuh di tangkai pohon (parasit). **Keempat,** pernikahan atau alat kelamin. Dari keempat makna ini, M. Quraish Shihab menganalisis bahwa kedua makna terakhir dapat dikembalikan dasar pengertiannya kepada kedua makna terdahulu. Yakni, makna ketiga sejalan dengan makna pertama yang menggambarkan kepuasan dengan yang sedikit sekali pun, sedangkan makna keempat sejalan dengan makna kedua karena dengan pernikahan atau alat kelamin dapat melahirkan anak. Dengan demikian, makna-makna dasar tersebut dapat diartikan sebagai penyebab dan dampaknya sehingga kata *syukûr* (شُكُوْر) mengisyaratkan, "Siapa yang merasa puas dengan yang sedikit maka ia akan memperoleh banyak, lebat, dan subur".

Al-Ashfahani menyatakan bahwa kata *syukûr* mengandung arti 'gambaran di dalam benak tentang nikmat dan menampakkannya ke permukaan'. Pengertian ini diambil dari asal kata *syukûr* (شُكُوْر)—seperti dikemukakan di atas—yakni kata *syakara* (شَكَرَ), yang berarti 'membuka' sehingga ia merupakan lawan dari kata *kafara/ kufûr* (كَفَرَ\كُفُوْر), yang berarti 'menutup', atau 'melupakan nikmat dan menutup-nutupinya'. Jadi, membuka atau menampakkan nikmat Allah antara lain dalam bentuk memberi sebagian dari nikmat itu kepada orang lain, sedangkan menutupinya adalah dengan bersifat kikir.

Kata *syukûr* (شُكُوْر) di dalam berbagai bentuknya ditemukan sebanyak 75 kali tersebar dalam berbagai ayat dan surah dalam Al-Qur'an. Kata *syukûran* (شُكُوْرًا) sendiri disebutakan hanya dua kali, yakni dalam QS. Al-Furqân [25]: 62 dan QS. Al-Insân [76]: 9.

Kata *syukûran* (شُكُوْرًا) yang pertama digunakan ketika Allah swt. menggambarkan bahwa Allah yang telah menciptakan malam dan siang silih berganti. Keadaan silih berganti itu menjadi pelajaran bagi orang-orang yang hendak mengambil pelajaran dan ingin bersyukur atas nikmat yang diberikan Allah. Di dalam menafsirkan ayat ini, Ibnu Katsir berpendapat bahwa Allah Yang Mahasuci menjadikan malam dan siang silih berganti dan kejar-mengejar, yang kesemuanya itu adalah tanda-tanda kekuasaan Allah yang hedaknya direnungkan dan diperhatikan oleh orang-orang yang ingat kepada-Nya atau yang hendak bersyukur kepada-Nya.

Kata *syukûran* (شُكُوْرًا) kedua yang terdapat dalam QS. Al-Insân [76]: 9 digunakan oleh Al-Qur'an ketika Allah menggambarkan pernyataan orang-orang yang berbuat kebajikan serta telah memberi makan kepada orang-orang fakir dan miskin yang tiada lain yang mereka harapkan kecuali keridhaan Allah swt.; dan mereka tidak akan pernah mengharapkan dari mereka yang diberi itu balasan serta ucapan terima kasih atas pemberian itu. M. Quraish Shihab menukil bahwa adalah Ali bin Abi Thalib dan istrinya, Fathimah, putri Rasulullah saw. memberikan makanan yang mereka rencanakan menjadi makanan berbuka puasa kepada tiga orang yang membutuhkan, dan ketika itu mereka membaca ayat di atas. Karena itu, dari sini dipahami bahwa manusia yang meneladani Allah dalam sifat-sifat-Nya dan mencapai peringkat terpuji adalah yang memberi tanpa menanti syukur; dalam arti, balasan dari yang diberi, atau ucapan terimakasih.

Kalau kata *syakara* (شَكَرَ) merupakan antonim dari kata *kafara* (كَفَرَ), maka bentukan dari kedua kata ini pun sering diperhadapkan di dalam Al-Qur'an, antara lain dalam QS. Ibrâhim [14]: 7. Jadi, hakikat syukur adalah "menampakkan nikmat", sedangkan hakikat kufur adalah "menyembunyikan nikmat". Menampakkan nikmat antara lain berarti menggunakannya pada tempatnya dan sesuai dengan yang dikehendaki oleh pemberinya. Di samping itu, berarti juga menyebut-nyebut nikmat serta pemberinya dengan lidah (QS. Adh-Dhuhâ [93]: 11), demikian pula dalam QS. Al-Baqarah [2]: 152. Para mufasir menjelaskan bahwa ayat yang disebut terakhir ini mengandung perintah untuk mengingat Allah tanpa melupakannya, patuh kepada-Nya tanpa menodainya dengan kedurhakaan. Syukur yang demikian lahir dari keikhlasan kepada-Nya. Dalam kaitan ini, M. Quraish Shihab menegaskan bahwa syukur mencakup tiga sisi. **Pertama**, syukur dengan hati, yakni kepuasaan batin atas anugerah. **Kedua**, syukur dengan lidah, yakni dengan mengakui anugerah dan memuji pemberinya. **Ketiga**, syukur dengan perbuatan, yakni dengan memanfaatkan anugerah yang diperoleh sesuai dengan tujuan penganugerahannya.

Kata *syukûr* (شُكُوْر) juga berarti 'puji'; dan bila dicermati makna syukur dari segi pujian, kiranya dapat disadari bahwa pujian terhadap yang terpuji baru menjadi wajar bila yang terpuji melakukan sesuatu yang baik secara sadar dan tidak terpaksa. Dengan begitu, setiap yang baik dan lahir di alam raya ini adalah atas izin dan perkenan Allah. Apa yang baik dari kita, pada hakikatnya adalah dari Allah semata; jika demikian, pujian apapun yang kita sampaikan kepada pihak lain, akhirnya kembali kepada Allah jua. Jadi, pada prinsipnya segala bentuk pujian (kesyukuran) harus ditujukan kepada Allah swt. Di dalam hal ini, Al-Qur'an memerintahkan umat Islam untuk bersyukur setelah menyebut beberapa nikmat-Nya (QS. Al-Baqarah [2]:152 dan QS. Luqmân [31]: 12. Itu sebabnya kita diajarkan oleh Allah untuk mengucapkan *"Alḥamdulillâh"* (اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ) dalam arti 'segala puji (hanya) tertuju kepada Allah'. Namun, ini bukan berarti bahwa kita dilarang bersyukur kepada mereka yang menjadi perantara kehadiran nikmat Allah. Misalnya, Al-Qur'an secara tegas memerintahkan agar mensyukuri Allah dan mensyukuri kedua orang, yang menjadi perantara kehadiran kita di pentas dunia ini (QS. Luqmân [31]: 14).

Pada sisi lain, Al-Qur'an secara tegas menyatakan bahwa manfaat syukur kembali kepada orang yang bersyukur, sedangkan Allah sama sekali tidak memperoleh, bahkan tidak membutuhkan sedikit pun dari syukur makhluk-Nya (QS. An-Naml [27]: 40). Akan tetapi, karena kemurahan Allah, Dia menyatakan diri-Nya sebagai *Syâkirun 'Alîm* (شَاكِرٌ عَلِيْم) dalam QS. Al-Baqarah [2]: 158 dan *Syâkiran 'Alîmâ* (شَاكِرًا عَلِيْمًا) dalam QS. An-Nisâ' [4]: 147, yang keduanya berarti 'Maha Bersyukur lagi Maha Mengetahui'; dalam arti, Allah akan menganugerahkan tambahan nikmat berlipat ganda kepada makhluk yang bersyukur. Demikian M. Quraish Shihab.

Dalam Al-Qur'an, selain kata *syukûr* (شُكُوْر) ditemukan juga kata *syakûr* (شَكُوْر). Kata yang disebut terakhir ini berulang sebanyak 10 kali, tiga di antaranya merupakan sifat Allah dan sisanya menjadi manusia. Al-Ghazali mengartikan *syakûr* sebagai sifat Allah adalah bahwa Dia yang memberi balasan banyak terhadap pelaku kebaikan atau ketaatan yang sedikit; Dia yang menganugerahkan kenikmatan yang tidak terbatas waktunya untuk amalan-amalan yang terhitung dengan hari-hari tertentu yang terbatas. Dalam hal itu, M. Quraish Shihab menegaskan bahwa ada juga hamba-hamba Allah yang *syakûr*, walau tidak banyak, sebagaimana firman-Nya dalam QS. Saba' [34]: 13. Dari sini, tentu saja makna dan kapasitas *syakûr* hamba (manusia) berbeda dengan sifat yang disandang Allah. Manusia yang bersyukur kepada manusia/makhluk lain adalah dia yang memuji kebaikan serta membalasnya dengan sesuatu yang lebih baik atau lebih banyak dari apa yang telah dilakukan oleh yang disyukurinya itu. Syukur yang demikian dapat juga merupakan bagian dari syukur kepada Allah. Sebab, berdasarkan hadits Nabi saw., *"Wa-man lam yasykur an-nâs lam yasykur Allâh"* (وَمَنْ لَمْ يَشْكُرِ النَّاس لَمْ يَشْكُرِ الله = Siapa yang tidak mensyukuri manusia maka dia tidak mensyukuri Allah). (HR. Abu Daud dan At-Turmudzi). Hadits ini antara lain berarti bahwa siapa yang tidak pandai berterima kasih (bersyukur) atas kebaikan manusia maka dia pun tidak akan pandai mensyukuri Allah karena kebaikan orang lain yang diterimanya itu bersumber dari Allah juga. Jadi, syukur manusia kepada Allah dimulai dengan menyadari dari lubuk hatinya yang terdalam betapa besar nikmat dan anugerah-Nya, disertai dengan ketundukan dan kekaguman yang melahirkan rasa cinta kepada-Nya serta dorongan untuk bersyukur dengan lidah dan perbuatan.

Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa kata *syukûr* (شُكُوْر) dan kata-kata yang seakar dengannya dalam Al-Qur'an meliputi makna 'pujian atas kebaikan', 'ucapan terima kasih', atau 'menampakkan nikmat Allah ke permukaan', yang mencakup syukur dengan hati, syukur dengan lidah, dan syukur dengan perbuatan. Dalam hal ini, *syukûr* juga diartikan sebagai 'menggunakan anugerah Ilahi sesuai dengan tujuan penganugerahannya'.

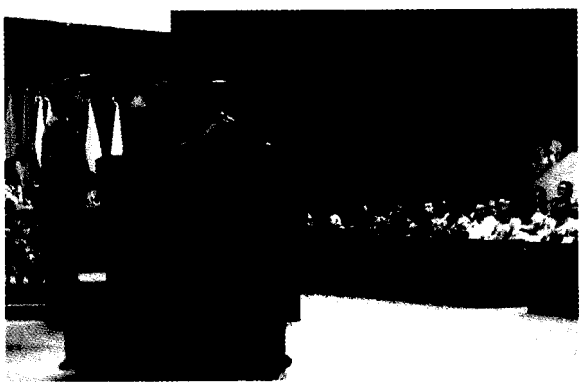
❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

SYÛRÂ (شُوْرَى)

Kata *syûrâ* (شُوْرَى) berasal dari *syâwara – yusyâwiru* (شَاوَرَ يُشَاوِرُ) yang artinya 'menjelaskan, menyatakan, atau mengambil sesuatu'. Dari kata *syâwara* (شَاوَرَ) ini terbentuk sekian banyak kata lainnya, seperti *tasyâwur* (تَشَاوُر = perundingan), *asyâra* (أَشَارَ = memberi isyarat), *syâwir* (شَاوِرْ = meminta pendapat), *tasyâwara* (تَشَاوَرَ = saling bertukar pikiran), *al-masyûrah* (اَلْمَشُوْرَة = nasehat/saran), dan *musytasyîr* (مُسْتَشِيْر = meminta pendapat orang lain). Semua kata tersebut pada dasarnya berasal dari *syâra – yasyûru – syaur* (شَارَ يَشُوْرُ شَوْرًا) yang berarti 'mengeluarkan' dan 'mengambil madu dari sarang lebah'.

Dalam Al-Qur'an, kata *syûrâ* (شُوْرَى) hanya tampil dengan tiga bentuk dan tersebar dalam tiga ayat; **pertama**, dalam bentuk *syûrâ* (شُوْرَى), terletak dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 38; **kedua**, di dalam bentuk *tasyâwur* (تَشَاوُر) terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233; dan **ketiga**, dalam bentuk kata *syâwir* (شَاوِرْ) terdapat dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 159.

Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, bentuk *at-tasyâwur* (التَّشَاوُر), *al-masyûrah* (الْمَشُوْرَة), dan *al-*



Melalui musyawarah (Syûrâ) *segala permasalahan akan terpecahkan*

musyâwarah (الْمَشَاوَرَة) berasal dari kata *syaur* (شَوْر) yang secara leksikal berarti 'sesuatu yang tampak jelas'. Ketiga kata tersebut mengandung pengertian 'menyimpulkan pendapat berdasarkan pandangan antarkelompok'.

Kata *syûrâ* (شُوْرَى) dalam Al-Qur'an diungkap dalam berbagai konteks. **Pertama**, di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 38 dengan konteks pembicaraan mengenai ciri-ciri orang beriman. Ciri-ciri yang dimaksud adalah 1) taat dan patuh kepada Allah, 2) menunaikan shalat, 3) menghidupkan musyawarah, dan 4) berjiwa dermawan.

Ar-Razi (penulis *At-Tafsîr Al-Kabîr*) menjelaskan bahwa kalimat *wa amruhum syurâ bainahum* dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 38 mengandung pengertian bahwa praktik musyawarah merupakan suatu tradisi yang telah berlangsung lama di kalangan umat beriman bangsa Arab.

Kedua, dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233 kata itu diungkap dengan konteks pembicaraan tentang menyapih anak yang masih menyusu sebelum anak itu berumur dua tahun. Menyapih anak yang usianya belum sampai dua tahun boleh dilakukan dengan syarat ada kerelaan dan telah dimusyawarahkan di antara suami dan istri. Di dalam *Tafsîr Al-Manâr* dijelaskan bahwa ayat di atas mengandung ajaran bahwa orang tua memiliki tanggung jawab bersama dalam menentukan apakah penyusuan anak dilangsungkan terus sampai sempurna masa penyusuan, yakni dua tahun, atau dihentikan sebelumnya.

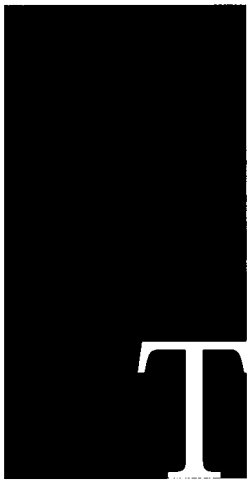
Menurut Al-Qurthubi, ungkapan *fa in arâda fishâlan* (فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً) dan *wa tasyâwurin* (وَتَشَاوُرٍ) dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233 menunjukkan bahwa suatu persoalan keluarga yang tidak diatur dengan dalil yang pasti, termasuk di dalam lapangan ijtihad. Dalam hal ini musyawarah di antara suami-istri jelas termasuk dalam kategori ijtihad.

Sementara itu, Rasyid Ridha menjelaskan bahwa ajaran musyawarah dalam ayat ini mengandung nilai pendidikan. Artinya, Tuhan bermaksud menanamkan suatu pola interaksi bagi hubungan suami-istri yang sehat, yang tercermin dari sikap keduanya dalam mengambil keputusan. Oleh karena itu, kebiasaan bermusyawarah yang dimulai dari keluarga sebagai unit sosial terkecil di masyarakat akan menjadi landasan bagi terbinanya kebiasaan bermusyawarah dalam unit sosial yang lebih besar dan rumit, yaitu negara.

Ketiga, dalam konteks perintah Allah kepada Nabi Muhammad saw. agar berlaku lemah lembut dan senantiasa bermusyawarah dengan sahabat-sahabatnya (QS. Âli 'Imrân [3]: 159). Ayat ini diturunkan setelah Perang Uhud. Ketika itu, Nabi saw. kecewa atas tindakan tidak disiplin sebagian sahabat dalam pertempuran yang mengakibatkan kekalahan di pihak Nabi. Melalui ayat ini Allah swt. mengingatkan Nabi bahwa dalam posisinya sebagai pemimpin umat, ia harus tetap bersikap lemah lembut terhadap para sahabatnya, memaafkan kekeliruan mereka, dan bermusyawarah dengan mereka dalam urusan-urusan mereka.

Sehubungan dengan ayat di atas, Ath-Thabari menjelaskan bahwa sesungguhnya Allah swt. memerintahkan Nabi saw. agar bermusyawarah dengan umatnya tentang urusan yang akan dijalankan supaya mereka tahu hakikat urusan tersebut dan agar mereka mengikuti jejak Nabi. Kewajiban melaksanakan musyawarah bukan hanya ditujukan kepada Nabi, melainkan juga diperintahkan kepada setiap Mukmin. Dengan kata lain, perintah yang terkandung dalam ayat tersebut berlaku umum.

❖ *Musda Mulia* ❖



TA'AFFUF (تَعَفُّف)

Kata *ta'affuf* merupakan *ism mashdar* dari *ta'affafa – yata'affafu – ta'affufan* (تَعَفَّفَ – يَتَعَفَّفُ – تَعَفُّفًا). Arti aslinya ialah 'minum sisa susu yang sedikit', lalu dari arti itu berkembang maknanya menjadi 'rela mendapat bagian minuman yang hanya sedikit saja' kemudian berkembang lagi dari pengertian itu menjadi 'menjaga diri dari perbuatan yang tercela yang tidak halal dan yang tidak baik'. Di dalam bentuk *tsulâtsî mujarrad* berbunyi: *'affa – ya'iffu – 'affan – 'iffatan – 'afâfan – 'afâfatan* (عَفَافَةً – عَفَافًا – عَفًّا – يَعِفُّ – عَفَّ). Dari lafal tersebut terbentuk kata-kata lain yang banyak dan masing-masing memunyai arti sendiri-sendiri, antara lain yaitu:

1) *Al-'iffah* (العِفَّة) artinya ialah: meninggalkan nafsu syahwat yang hina.
2) *Al-'uffah* (العُفَّة) dan *al-'ufâfah* (العُفَافَة) artinya ialah: Sisa susu di kantong susu setelah diperas, sehingga juga berarti sedikit.
3) *Al-'ifaf* (العِفَف) artinya obat.
4) *Al-'afif* (العَفِف) artinya orang yang menjauhkan diri dari perbuatan yang tidak halal atau yang hina.

Dalam Al-Qur'an, terdapat tiga lafal yang berasal dari kata-kata tersebut di atas, yaitu: *At-ta'affuf, yasta'fif* dan *yasta'fifna* (التَّعَفُّف – يَسْتَعْفِف – يَسْتَعْفِفْنَ). Kata *at-ta'affuf* yang tercantum di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 273 mengandung makna, bahwa orang yang sangat ketat menjaga kehormatannya tidak mau menampakkan keadaan dirinya yang melarat, hingga orang lain tidak mengetahuinya, bahkan ada yang mengiranya cukup kaya.

Kata *yasta'fif* (يَسْتَعْفِف) terdapat dalam QS. An-Nisâ' [4]: 6, memunyai makna, bahwa seseorang yang menjadi wali atas anak yatim hendaklah menjaga kehormatan diri; jangan sampai memakan harta anak yatim yang ada di bawah perwaliannya.

Dalam QS. An-Nûr [24]: 33, lafal *yasta'fif* mengandung makna, bahwa untuk mereka yang belum mendapatkan jodoh dalam membangun rumah tangga hendaknya menjaga diri dengan ketat; jangan sampai jatuh ke lembah nista, melanggar hukum Allah, melanggar tata susila atau melakukan perbuatan yang tercela; sambil menunggu dengan sabar, kapan Allah akan memberikan anugerah jodoh yang diridhai-Nya.

Terakhir, kata *yasta'fifna* (يَسْتَعْفِفْنَ) yang terdapat dalam QS. An-Nûr [24]: 60, mengandung makna, bahwa para wanita muslimah yang sudah berumur senja tidak dituntut untuk menutup tubuhnya dengan cara berlebih-lebihan, akan tetapi jika mereka tetap ketat menjaga dirinya maka hal ini sangat terpuji.

❖ *Mukhlas* ❖

TA'TADÛ (تَعْتَدُوا)

Kata *ta'tadû* adalah *fi'l mudhâri'* dari *i'tadâ* (اِعْتَدَى), sedangkan *i'tadâ* berasal dari kata *adâ* (عَدَا) yang mendapatkan imbuhan huruf *alif* di awalnya dan *tâ'* di tengahnya (antara huruf *'ain* dan *dâl*). Dalam ilmu *sharaf* (morfologi) bentuk ini dikenal dengan bab *ifti'âl* (اِفْتِعَال).

Musa Al-Ahmadi menjelaskan dalam

Mu'jam-nya bahwa kata *'adâ* (عَدَا), *'âdin* (عَادٍ), *ma'duww* (مَعْدُوّ), dan *ma'diyy* (مَعْدِيّ) yang dirangkaikan dengan *'alaîh* (عَلَيْه) berarti *zhulm* (ظُلْم = zalim), menzalimi atau melewati batas di dalam kezaliman (جَاوَزَ الْقَدْرَ فِى ظُلْمِهِ). Jika kata *i'tadâ* (اِعْتَدَى) dirangkaikan dengan kata *fî* (فِى) dapat pula mengandung makna *kharaja 'an* (خَرَجَ عَنْ = keluar dari/menyalahi).

Menurut Ibnu Faris, semua kata yang terambil dari akar kata *'ain, dâl* dan *waw* (عدو) menunjuk pada makna dasar *tajâwaza fisy syaî'* (تَجَاوَزَ فِى الشَّيْءِ = berlebihan dalam suatu hal). Sementara itu, Ar-Razi dalam *Mukhtârush Shihâh* mengemukakan pula bahwa kata *'adwan* (عَدْوًا) berarti *tajâwuzan* (تَجَاوُزًا = berlebihan) atau *dzulm* (ظُلْم = zalim). Demikian pula dengan kata *i'tadâ* (اِعْتَدَى) dan *ta'addâ* (تَعَدَّى).

Kata *ta'tadû* itu sendiri dalam Al-Qur'an terdapat 5 kali, yaitu: (1) QS. Al-Baqarah [2]: 190, (2) QS. Al-Baqarah [2]: 229, (3) QS. Al-Baqarah [2]: 231, [4) QS. Al-Mâ'idah [5]: 2, dan (5)) QS. Al-Mâ'idah [5]: 87. Timbangan kata yang sama, tetapi di dalam bentuk yang berbeda ditemukan pula sebanyak 15 kali yang terdiri dari: tiga kali di dalam bentuk *ya'tadûna* (يَعْتَدُوْنَ); enam kali di dalam bentuk *fi'l mâdhî, i'tadâ* (اِعْتَدَى); dan satu kali di dalam bentuk *fi'l amr, i'tadû* (اِعْتَدُوْا). Pada umumnya kata-kata itu mengandung makna yang sama. Menurut Imam Fakhruddin Ar-Razi, kata *walâ ta'tadû* (وَلاَ تَعْتَدُوْا) di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 190 misalnya, mengandung makna "jangan melampaui batas-batas yang sudah ditentukan" seperti membunuh atau memerangi orang-orang yang tidak memerangimu. Ayat ini adalah ayat yang pertama turun mengenai peperangan.

Tafsiran serupa diungkapkan oleh Imam Rasyid Ridha di dalam *Al-Manâr*. menurut beliau, kata *walâ ta'tadû* itu maksudnya ialah jangan melampaui batas di dalam berperang, seperti membunuh perempuan, orang tua, orang sakit atau orang-orang yang sudah menyatakan ingin berdamai. Makna yang sama juga dikandung oleh kata *ta'tadû* di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 229 yang berbicara tentang larangan berlaku zalim terhadap perempuan-perempuan yang ditalak. Demikian pula dengan kata *ta'tadû* di dalam ayat 231 dari surah yang sama.

Di dalam QS. Al-Mâidah [5]: 87, kata *ta'tadû* juga berarti *tajâwuz* dan *'udwân* (عُدْوَان = agresi). Demikian pula dengan kata *ta'tadû* di dalam ayat 2 QS. Al-Mâidah, berkenaan dengan larangan berlaku zalim terhadap orang-orang yang menghalangi kaum Muslim untuk mengunjungi Masjidil Haram di dalam kaitannya dengan ibadah haji.

Makna yang sama juga ditemukan ketika kata tersebut berbentuk *fi'l mâdhî, i'tadâ* (اِعْتَدَى)/ (اِعْتَدَوْا) seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 65 dan 17; QS. Al-Mâ'idah [5]: 94, dan *fi'l amr*, seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 194. Hanya saja, pada ayat ini kata *fa'tadû* (فَاعْتَدُوْا) itu terbatas maknanya pada pembalasan yang seimbang terhadap kezaliman seseorang, bukan berlebihan atau bermaksud zalim.

Setelah memerhatikan kata *ta'tadû* dengan berbagai derivasinya —baik dari segi kebahasaan (*lughawî*) maupun di dalam berbagai konteks pembicaraan Al-Qur'an— ternyata kata tersebut mengandung beberapa makna yang sedikit bervariasi, tetapi masih di dalam substansi yang sama. Pada umumnya, kata *ta'tadû* dan pecahannya menunjuk pada makna zalim, melampaui batas, melanggar aturan atau agresi.

❖ *Ahmad Kosasih* ❖

TABARRUJ (تَبَرُّج)

Kata *tabarruj* merupakan turunan dari kata *baraja – yabraju – baraj – burj* (بَرَجَ – يَبْرُجُ – بَرَج – بُرْج) tersusun dari kata *bâ', râ'*, dan *jîm* yang memunyai dua makna dasar. **Pertama**, *al-burûz wazh-zhuhûr* (اَلْبُرُوْز وَ الظُّهُوْر = muncul dan tampak). Makna inilah yang digunakan untuk menyatakan bola mata yang indah karena warna putihnya sangat putih dan warna hitamnya sangat hitam, sehingga tampak jelas sekali. Juga sering digunakan untuk rasi-rasi bintang di langit atau *burûjus-samâ'* (بُرُوْجُ السَّمَاء = rasi-rasi bintang langit) karena tempatnya yang tinggi dan cahayanya tetap jelas. Makna ini pulalah yang berlaku untuk

Tabarruj

kata *tabarruj* (تَبَرُّج = wanita yang sengaja menampakkan kecantikan dan perhiasannya kepada laki-laki lain); **kedua**, *al-wazar wal malja'* (الوَزَرُ وَالمَلْجَأُ = tempat berlindung). Dengan demikian, mudah dipahami bahwa jika "benteng" dan "peti" masing-masing disebut *al-burj* dan *al-burûj*, mengingat keduanya sama-sama melindungi. Selanjutnya di samping makna denotatif di atas, kata *burj* juga memunyai makna konotatif. Namun, apapun makna konotatifnya, tetap mengacu pada makna denotatifnya.

Kata *tabarruj* (تَبَرُّج) dan yang seturunan dengannya disebutkan sebanyak tujuh kali di dalam Al-Qur'an; dalam bentuk tabarruj (تَبَرُّج) sekali (QS. Al-Ahzâb [33]: 33), dalam bentuk *burûj* (بُرُوج) empat kali (QS. An-Nisâ [4]: 78, QS. Al-Hijr [15]: 16, QS. Al-Furqân [25]: 61, QS. Al-Burûj [85]: 1, dalam bentuk *mutabarrijât* (مُتَبَرِّجَات) sekali (QS. An-Nûr [24]: 60), dalam bentuk *tabarrajnâ* (تَبَرَّجْنَا) sekali (QS. Al-Ahzâb [33]: 33).

Penggunaan kata *tabarruj* (تَبَرُّج) dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 33 berkaitan dengan perintah Allah swt. kepada para istri Nabi Muhammad saw. Tepatnya ketika Allah swt. mengingatkan bahwa kedudukan mereka —para istri Nabi saw.— tidak sama dengan wanita Muslim lainnya. Oleh sebab itu, Allah swt. mengajari mereka sejumlah hal yang harus diindahkan demi mempertahankan kemuliaan martabat mereka. Di antaranya melarang mereka menggunakan pakaian/perhiasan yang dapat memancing orang lain berbuat tidak senonoh, sebaliknya harus lebih banyak tinggal di rumah, kecuali ada kepentingan yang benar-benar mendesak. Di antara larangan yang dimaksudkan seperti disinggung di atas ialah apa yang oleh Al-Qur'an disebut *tabarrujal-jâhiliyyah*, yakni menampakkan perhiasaan apalagi kemolekan tubuh yang lazim diperbuat oleh wanita-wanita Jahiliyah.

Menurut riwayat Mujahid dan Qatadah, yang dimaksud dengan *tabarruj jâhiliyyah* adalah wanita Jahiliyah yang selalu keluar rumah dan bergaul dengan laki-laki yang bukan mahramnya dengan menampakkan perhiasannya kepada mereka agar tertarik kepadanya. Ibnu Abbas menafsirkan ayat ini dengan mengemukakan kisah yang intinya menunjukkan suatu pesta yang merupakan ajang pertemuan pria dan wanita. Di dalam pesta ini, para wanita bersolek agar pria yang melihatnya tertarikdan akhirnya terjadi perbuatan mesum dan maksiat. Jadi, *tabarruj* adalah perbuatan wanita yang sengaja dilakukannya untuk memancing dan merangsang birahi laki-laki yang melihatnya, baik melalui perhiasan yang dipakainya maupun tingkah lakunya.

Dalam ayat tersebut, meskipun yang dilarang mengikuti *tabarruj* ala wanita-wanita jahiliyah adalah istri-istri Nabi, tidak berarti wanita-wanita Muslimah lainnya tidak dilarang. Hal ini karena dalam hukum Islam dikenal kaidah *al-'ibrah bi 'umûmil-lafzhi lâ bikhushûshis-sabab* (yang menjadi pertimbangan adalah makna umum lafal bukan sebab [latar belakang] khususnya).

Adapun kata *tabarruj* (تَبَرُّج) dalam QS. An-Nûr [24]: 60 berkenaan dengan wanita-wanita yang tidak lagi memunyai nafsu birahi, sehingga tidak memiliki keinginan untuk menikah atau karena berbagai alasan lain, seperti sudah tua, sakit, lumpuh, menopouse, tidaklah berdosa jika mereka menanggalkan pakain luarnya, tetapi auratnya tetap tertutup. Hal seperti itu boleh ia lakukan, tetapi tidak dengan maksud sengaja ber-*tabarruj* yang mengundang orang lain tertarik kepadanya. Meskipun hal itu bukan dosa di sisi Allah swt., yang terbaik bagi mereka adalah tetap menahan diri dan tidak melakukan hal tersebut. Sebaiknya ia tetap mengenakan pakaian yang laik dan sopan.

Sehubungan dengan perhiasan di atas, Aisyah ra. pernah ditanya mengenai hal tersebut dan ia menjawab bahwa Allah menghalalkan segala macam bentuk perhiasan untuk dipakai, asalkan motivasinya bukan untuk ditonjolkan kepada orang lain, apalagi kepada laki-laki asing yang dapat merangsang mereka untuk melakukan hal-hal yang tidak wajar.

❖ *Zubair Ahmad* ❖

TABTÎLÂ (تَبْتِيْلًا)

Kata *tabtîlâ* adalah *mashdar* (infinitif) dari kata *tabattala* (بَتَّلَ). Kata tersebut berakar pada kata *batala* (بَتَلَ) yang berarti *"memutus"* atau *"memisah"*. Maryam Al-Adzrâ' disebut Al-Batul, karena memutuskan diri dari bersuami. Memutuskan perhatian dan menuluskan niat untuk beribadah kepada Allah disebut *tabattul* karena si pelaku memutuskan perhatiannya dari segala sesuatu yang tidak berkaitan dengan ibadah.

Kata *tabtîlâ* dengan arti demikian dijumpai dalam QS. Al-Muzzammil [73]: 8, dan kata yang seakar dengannya, yakni kata yang berbentuk kata kerja perintah *tabattal* (تَبَتَّلْ = beribadahlah) mendahului kata *tabtîlâ* itu.

Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani dalam kitabnya, *Mufradât gharib Al-Qurân*, kata *tabattul* yang tersebut dalam ayat terdahulu senada dengan firman Allah dalam QS. Al-An'âm [6]: 91, *qulillâh tsumma dzarhum* (قُلِ ٱللَّهُ ۖ ثُمَّ ذَرْهُمْ = Katakanlah, "Allahlah [yang menurunkannya], kemudian [sesudah itu kamu menyampaikan Al-Qur'an kepada mereka] biarkanlah mereka)." Potongan ayat ini sebelumnya menjelaskan bahwa orang-orang kafir tidak menghormati Allah dengan penghormatan yang semestinya dilakukan. Mereka mencemooh Nabi Muhammad saw. dengan mengatakan, "Allah tidak menurunkan sesuatu pun kepada manusia." Sehubungan dengan sikap orang-orang kafir tersebut, Nabi saw. diperintahkan untuk ikhlas di samping banyak berzikir kepada Allah swt.

Pada bagian lain, Al-Ashfahani menguraikan bahwa kata *tabattul* di dalam hadits Nabi saw. *lâ rahbâniyyata wa lâ tabattula fil-Islâm* (لَا رَهْبَانِيَّةَ وَلَا تَبَتُّلَ فِى ٱلْإِسْلَامِ = tidak ada [sistem] kependetaan dan selibat di dalam Islam) bukanlah yang dimaksudkan di dalam QS. Al-Muzzammil [73]: 8 tersebut di atas. Yang dimaksudkan di dalam hadits Nabi saw. itu adalah penegasian terhadap keputusan dari orang yang enggan menikah. Sikap seperti ini, selain tidak sejalan dengan sunnah Nabi saw., bertentangan pula dengan perintah Allah Yang Maha Mulia dan Maha Agung sebagaimana tersebut dalam firman-Nya pada QS. An-Nûr [24]: 32, *wa ankihul-ayâmâ minkum* (وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ = Dan kawinkanlah orang-orang yang sendirian di antara kamu).

Selain diartikan dengan 'ikhlas', kata *tabattul* tersebut —oleh sebagian ulama seperti Ibnu Abbas,— juga diartikan dengan 'berdoa dengan kerendahan hati sambil mengangkat kedua belah tangan' dan 'bertawakkal kepada Allah swt.' Oleh karena itu, meskipun perintah ber-*tabattul* itu ditujukan kepada Nabi saw., tetapi tidak menghalangi lafal tersebut untuk berlaku umum, demikian pendapat para ahli fiqih, sebagaimana dikutip oleh Audah Khalil Abu Audah. Pengarang kitab *At-Tathawwur Ad-Dalâlî baina Lughatisy-Syi'ri wa Lughati Al-Qur'ân* ini menjelaskan lebih lanjut bahwa sikap *at-tabattul* itu adalah suatu derajat yang tinggi, tidak dapat dicapai kecuali oleh setiap orang yang telah menyucikan hatinya dari noda dan kotoran dunia dan oleh orang yang telah menempuh hidupnya dengan cara yang mulia dengan harapan memperoleh keridhaan Tuhannya serta hidup dalam kesenangan yang lestari.

❖ *Mujahid* ❖

TÂBÛT (تَابُوْت)

Kata *tâbût* (تَابُوْت) yang berasal dari *tabata – tâbût* (تَبَتَ – تَابُوْت), pada mulanya berarti 'tulang-tulang rusuk' (*al-adhlâ'* [الأَضْلاَع]). Tulang rusuk, baik yang ada pada manusia maupun pada hewan, selalu berada pada bagian kanan dan kiri lambung perut, berbentuk pegas yang tersusun secara teratur dan rapat, serta berpangkal pada tulang punggung. Pengertian ini memberi kesan bahwa tulang rusuk itu memunyai posisi yang kuat sehingga dapat melindungi semua isi perut dari kemungkinan gangguan yang datang dari luar. Dari sini pengertian kata *tâbût* berkembang. Peti mayat disebut *tâbût* karena ia melindungi mayat yang ada di dalamnya. *Tâbût* juga dapat diartikan 'peti' atau 'koper' yang dijadikan tempat menyimpan barang-barang berharga.

Kata *tâbût* dijumpai dua kali di dalam Al-Qur'an. **Pertama**, disebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 248, yakni,

Tâbût

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ وَءَالُ هَٰرُونَ تَحْمِلُهُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ

("Wa qâla lahum nabiyyuhum inna âyata mulkihî an ta'tiyakumut-tâbûtu fihi sakînatum mir-rabbikum wa baqiyyatum mimmâ taraka âlu Mûsâ wa âlu Hârûna tahmiluhul-malâ'ikah")

"Dan Nabi mereka mengatakan kepada mereka, 'Sesungguhnya tanda ia akan menjadi raja, ialah kembalinya tabut kepadamu, di dalamnya terdapat ketenangan dari Tuhanmu dan sisa dari peninggalan keluarga Musa dan keluarga Harun; tabut itu dibawa oleh Malaikat',";

dan ***kedua,*** *di dalam QS. Thâhâ [20]: 39,*

أَنِ ٱقْذِفِيهِ فِى ٱلتَّابُوتِ فَٱقْذِفِيهِ فِى ٱلْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ ٱلْيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّى وَعَدُوٌّ لَّهُ

("Aniqdzifihi fit-tâbûti faqdzifihi fil-yammi fal-yulqihil-yammu bis-sâhili ya'khudzhu 'aduwwun lî wa 'aduwwun lahû")

"Letakkanlah ia (Musa) di dalam peti, kemudian lemparkanlah ia ke sungai (Nil) maka pasti sungai itu membawanya ke tepi supaya diambil oleh (Firaun) musuh-Ku dan musuhnya."

Pada surah yang pertama, kata itu disebut di dalam konteks pembuktian bahwa Thalut benar-benar diangkat Allah sebagai raja Bani Israil, sedangkan pada surah kedua, kata itu disebut di dalam konteks usaha menyelamatkan bayi (Musa) dari kekejaman Firaun. Walaupun disebut di dalam konteks yang berbeda, kata *tâbût* yang disebut pada QS. Al-Baqarah adalah juga *tâbût* yang disebut pada QS. Thâhâ juga, yaitu - peti.

Kata *tâbût* di dalam Al-Qur'an digunakan untuk pengertian 'sebuah benda berbentuk peti peninggalan keluarga Nabi Musa yang digunakan sebagai tempat penyimpanan naskah-naskah perjanjian Bani Israil dengan Allah dan naskah asli Taurat'.

Sebagian ahli tafsir mengatakan bahwa tabut itu merupakan sebuah ukiran dari kayu yang penuh hikmah. Orang yang memandangnya akan mendapatkan hikmah yang banyak, seperti ketenangan dan optimisme. Akan tetapi, sebagian yang lain mengatakan bahwa tabut itu merupakan lambang sesuatu yang mengandung ilmu pengetahuan, seperti hati *(qalb)*.

Di dalam kitab *Mu'jamul-Alfâdzi wal-A'lâmil-Qur'âniyyah* dijelaskan bahwa *tâbût* merupakan benda kramat yang memunyai nilai sakral di dalam kepercayaan Bani Israil. Jika Bani Israil menghadapi perang dahsyat atau keadaan genting, mereka segera mendatangkan atau mendatangi *tâbût* tersebut. Demikian juga apabila di kalangan mereka terjadi perselisihan dan perpecahan. Dengan tabut itu mereka dapat bertahan selama berabad-abad.

Setelah Nabi Musa wafat, secara pelan-pelan dan berangsur-angsur mereka meninggalkan ajaran yang dibawa oleh Musa sehingga mereka terjajah dan mundur. Sedikit demi sedikit tanah air mereka hilang dikuasai musuh. Akhirnya Allah mengutus Nabi Samuel kepada mereka untuk mempersatukan mereka kembali. Tidak lama kemudian Samuel menunjuk Thalut sebagai raja dan panglima perang untuk menghadapi lawan-lawan mereka. Karena Thâlut dianggap tidak pantas menjadi pemimpin perang sebab selama ini ia termasuk orang yang tidak dikenal, maka Bani Israil ragu-ragu menerimanya sebagai pemimpin (QS. Al-Baqarah [2]: 237).

Untuk membuktikan kebenaran pengangkatan Thalut, Samuel menegaskan kepada Bani Israil bahwa tanda kelayakannya untuk menjadi raja ialah sebuah peti (*tâbût*) yang didatangkan kepada mereka, di dalamnya terdapat ketenangan hati; peti itu peninggalan keluarga Nabi Musa dan Harun. Peti tersebut akan dibawa langsung oleh malaikat. Itulah tanda-tanda kebenarannya, jika kamu orang-orang beriman (QS. Al-Baqarah [2]: 248).

Demikian *tâbût* di dalam Al-Qur'an diartikan sebagai 'sebuah peti peninggalan keluarga Musa dan Harun yang dapat melahirkan ketenangan'.

Tabut tempat penyimpanan naskah-naskah perjanjian Bani israil dengan Allah serta

naskah asli Taurat telah habis terbakar ketika Nabukadnezar, Raja Babilonia, menguasai Yerusalem dan membakar Haikal, rumah suci yang didirikan oleh Nabi Sulaiman.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

TADZHAL (تَذْهَل)

Kata *tadzhal* (تَذْهَل) adalah *fi'l mudhâri'* yang terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *dzâl – hâ' – lâm*. Makna dasar akar kata tersebut adalah 'meninggalkan sesuatu karena sengaja atau melupakannya karena kesibukan yang disebabkan oleh kepanikan, ketakutan dan semacamnya'.

Bentuk kata yang digunakan di dalam Al-Qur'an dari akar kata ini hanya bentuk *mudhâri'*-nya *tadzhalu* (تَذْهَل) dan hanya ditemukan satu kali, yaitu pada QS. Al-Hajj [22]: 2.

Penggunaan kata *tadzhal* (تَذْهَل) di situ menunjuk pada wanita yang menyusui anaknya lalu melupakannya. Ayat tersebut berkaitan dengan peristiwa besar yang akan terjadi yaitu peristiwa *zalzalatis-sâ'ah* (زَلْزَلَةِ السَّاعَة = goncangan Hari Kiamat). Digambarkan mengenai kedahsyatan peristiwa itu yang membuat semua orang merasa takut dan ngeri sehingga orang yang punya anak yang disusuinya akan meninggalkannya, begitu pula orang yang hamil semuanya melahirkan kandungannya meskipun belum waktunya untuk melahirkan.

Cinta yang paling sejati di dunia ini antara sesama makhluk adalah cinta dan kasih ibu terhadap anaknya, terlebih-lebih anak yang masih disusuinya. Al-Qur'an menggambarkan bahwa pada hari itu orang yang menyusui anaknya akan mengabaikan anak tersebut, itu menunjukkan betapa dahsyatnya peristiwa tersebut.

Perbuatan menyusui, mengandung, dan melahirkan adalah perbuatan yang terjadi di dunia, hal ini membuat sebagian ulama menafsirkan bahwa yang dimaksud hari di mana orang yang menyusui anaknya akan melupakan dan mengabaikan orang yang paling dicintainya itu adalah peristiwa dahsyat yang akan terjadi di dunia ini, sebelum tiupan sangkakala pertama. Ada juga yang berpendapat, bahwa yang dimaksud di situ adalah saat ditiupnya sangkakala pertama itu. Akan tetapi, sebagian besar mufasir berpendapat, bahwa yang dimaksud di situ adalah hari kebangkitan atau hari akhirat karena didasarkan pada hadits yang diriwayatkan oleh Muslim dan Tirmidzi yang menjelaskan mengenai hari yang dimaksud, di mana di dalam hadits itu disebutkan dialog Tuhan dengan Nabi Adam mengenai perbandingan jumlah penghuni surga dengan penghuni neraka yaitu satu banding sembilanratus sembilan puluh sembilan, atau di antara 1000 orang hanya satu orang yang akan dimasukkan surga. Mengenai terjadinya peristiwa melahirkan dan orang menyusui melupakan anaknya, itu bisa saja terjadi karena dapat dikatakan bahwa orang yang mati di dalam keadaan hamil juga akan dibangkitkan di dalam keadaan hamil lalu saat itu dia melahirkan anaknya karena ketakutan, demikian juga orang yang menyusui. Ini juga diperkuat oleh firman Allah pada ayat lain yang menyatakan bahwa pada hari itu anak-anak menjadi beruban karena kengerian (QS. Al-Muzzammil [73]: 17).

❖ *Muhammad Wardah Akil* ❖

TADHHÂ (تَضْحَى)

Kata *tadhhâ* terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf yaitu *dhâd – hâ* dan *wâw*. Para pakar bahasa berbeda-beda dalam menjelaskan makna dasar dari akar kata tersebut.

Ibnu Faris berpendapat bahwa makna dasar kata itu menunjuk pada 'yang tampak' atau 'yang menonjol', misalnya langit yang tampak di mana-mana disebut *dhâhiyah* (ضَحِيَّة). Dari sini kemudian apa yang tampak jelas dapat dikatakan *dhâhiyah*. Seperti *dhahâ ath-tharîq* (ضَحَى الطَّرِيْقُ = jalanan itu tampak jelas atau terang), *fa'ala fulânun kadzâ dhâhiyah* (فَعَلَ فُلاَنٌ كَذَا ضَاحِيَةً = si fulan melakukan hal seperti ini secara terang-terangan). Selanjutnya waktu pagi, setelah matahari terbit dinamai *dhuhâ* (ضُحَى) karena pada waktu tersebut sinar matahari sudah tampak terang. Dari makna ini

Tadzkirah

kemudian berkembang penggunaannya, seperti hidangan yang dimakan pada waktu itu disebut *dhuhâ*, dan seterusnya.

Ada juga yang berpendapat bahwa makna asal kata *dhuhâ* (ضُحَى) adalah 'cahaya matahari yang menerpa bumi'. Kemudian dipakai untuk menunjukkan 'waktu dhuha, ketika matahari terbit di pagi hari' atau menunjuk pada 'waktu siang secara keseluruhan', sedangkan Ibnu Manzhur mendefinisikan kata *dhuhâ* (ضُحَى) sebagai waktu ketika matahari naik sepenggalan di pagi hari sehingga mendekati tengah hari. Dengan itu pula shalat yang dilakukan pada waktu itu disebut shalat duha. Begitu pula, hari raya Idul Adha dinamai demikian karena binatang kurban pada hari itu berkumpul untuk disembelih pada waktu duha. Kurban-kurban itu sendiri dinamai *udhhiyah* (أُضْحِيَة) dan *dhahiyyah* (ضَحِيَّة).

Kata *tadhhâ* dalam Al-Qur'an hanya ditemukan satu kali yaitu di dalam QS. Thâhâ [20]: 119. Penggunaannya didahului oleh *lâ nâfiyah* (لَا النَّافِيَة = *lâ* negasi) sehingga dikatakan *lâ tadhhâ* (لَاتَضْحَى). Ath-Thabari, mengartikan ungkapan *lâ tadhhâ* dengan 'kamu tidak terkena sinar matahari'. Ada pula yang menambahkan bahwa 'kamu tidak terkena sinar matahari hingga merasa sakit karena teriknya', sedangkan Al-Qurthubi mengatakan bahwa di dalam surga tidak ada lagi matahari. Di dalam ayat itu digambarkan keadaan penghuni surga yang tidak pernah mengalami kesusahan dengan dikatakan kepadanya bahwa *"kamu tidak akan merasa haus dan tidak pula terkena sinar matahari"*. Menurut sebagian ulama, rasa haus itu menggambarkan panas yang sifatnya batiniah, sedangkan sinar matahari menggambarkan panas yang sifatnya lahiriah. Dengan demikian, ayat itu mengisyaratkan bahwa penghuni surga tidak lagi merasa panas, baik panas batiniah maupun panas lahiriah. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

TADZKIRAH (تَذْكِرَة)

Tadzkirah (تَذْكِرَة) terambil dari akar kata *dzakara – yadzkuru* (ذَكَرَ – يَذْكُرُ), yang berarti 'ingat'. Kata *tadzkirah* adalah bentuk mashdar dari kata *dzakkara – yudzakkiru – tadzkiratan* (ذَكَّرَ – يُذَكِّرُ – تَذْكِرَةً). Kata yang berakar *dzakara* (yang berarti ingat) di dalam berbagai bentuknya terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 267 kali. Kata *tadzkirah* sendiri terulang sebanyak 9 kali, yakni pada QS. Thâhâ [20]: 3, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 73, QS. Al-Hâqqah [69]: 12, 48, QS. Al-Muzzammil [73]: 19, Al-Muddatstsir [74]: 49, 54, Al-Insân [76]: 29, dan 'Abasa [80]: 11.

Al-Ashfahani dalam *Mufradât Gharîb Al-Qur'an* mengartikan kata *tadzkirah* dengan *"Mâ yutadzakkaru bihisy-syai"* (مَا يُتَذَكَّرُ بِهِ الشَّيْءُ) = Apa saja yang mengingatkan kepada sesuatu). Kata ini lebih dari sekadar tanda (dalil) atau alamat; ia menuntut adanya tindak lanjut sebagai realisasi dari apa yang diisyaratkannya. Dengan demikian, kata *tadzkirah* dapat diartikan sebagai peringatan atau pelajaran.

Di dalam Al-Qur'an, makna kata ini menunjuk kepada wahyu Al-Qur'an (merujuk pada *pronomina hû* pada kalimat *innahû tadzkirah* (إِنَّهُ تَذْكِرَة) atau ayat-ayat (ajaran-ajaran) Al-Qur'an (merujuk pada *pronomina hâ'* pada kalimat *innahâ tadzkirah* [إِنَّهَا تَذْكِرَة]). Kata *tadzkirah* yang menunjuk kepada makna Al-Qur'an terdapat di dalam QS. Thâhâ [20]: 3; QS. Al-Hâqqah [69]: 48; dan QS. Al-Muddatstsir [74]: 54. Di dalam QS. Thâhâ [20]: 3, secara tegas dinyatakan bahwa Allah swt. tidaklah menurunkan Al-Qur'an ini agar kamu (Muhammad) menjadi susah, melainkan sebagai peringatan (*tadzkirah*) bagi orang yang takut. Di dalam QS. Al-Hâqqah [69]: 48, dinyatakan bahwa sesungguhnya Al-Qur'an benar-benar menjadi pelajaran bagi orang-orang yang bertakwa. Sementara itu, di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 54 dinyatakan bahwa sesungguhnya Al-Qur'an itu adalah peringatan bagi orang-orang yang mau mengambil pelajaran darinya.

Kata *tadzkirah* yang maknanya menunjuk kepada ayat-ayat atau ajaran-ajaran Al-Qur'an, misalnya terdapat di dalam QS. Al-Waqi'ah [56]: 73; QS. Al-Hâqqah [69]: 12; QS. Al-Muzzammil

[73]: 19; dan QS. Al-Muddatstsir [74]: 49. Di dalam QS. Al-Wâqi'ah, kata *tadzkirah* menunjuk kepada api sebagai peringatan dan berguna bagi para musafir di dalam perjalanannya. Di dalam QS. Al-Hâqqah [69]: 12, kata *tadzkirah* menunjuk kepada air laut yang menenggelamkan para pembangkang dan penyiksa para rasul umat-umat terdahulu. Di dalam QS. Al-Muzzammil [73]: 19, kata *tadzkirah* menunjuk kepada gambaran tentang kedahsyatan Hari Kiamat. Selanjutnya, di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 49, kata *tadzkirah* menunjuk kepada orang-orang yang melakukan perbuatan dosa yang menyebabkan mereka masuk neraka *Saqar*.

Dengan demikian, Al-Qur'an sebagai *tadzkirah* merupakan sumber pelajaran dan peringatan yang tidak akan pernah kering dan habis untuk digali oleh orang-orang takwa serta mereka yang ingin meraup petunjuk dan peringatannya. ❖ *Salahuddin* ❖

TAFÂWUT (تَفَـاوُت)

Kata *tafâwut* berakar pada kata *fâta* (فَاتَ), *yafûtu* (يَفُوْتُ), *fautan/fawâtan* (فَوْتًا/فَوَاتًا), terdiri atas huruf-huruf *fâ, waw,* dan *tâ,* yang berarti 'tidak tercapainya sesuatu yang ingin diraih'. seseorang yang tidak dapat mencapai sesuatu, dikatakan *fâtahusy-syai'u fautan* (فَاتَـــهُ الشَّـــيْءُ فَوْتًـــا). Dua hal yang berjauhan, artinya tidak saling sentuh disebut *tafâwatasy-syai'âni* (تَفَاوَتَ الشَّيْـــئَانِ). Demikian di dalam *Maqâyîsul-Lughah.*

Di dalam QS. Al-Mulk [67]: 3, kata *tafâwut,* oleh sebagian ulama dibaca *tafawwut* (تَفَوُّت). Kedua kata itu sama artinya, demikian Al-Farra' menjelaskan. Kata itu berarti *'aib* (عَيْب = cacat/kekurangan) menurut As-Suddi. Menafikan *tafâwut* pada ayat tersebut, menurut sebagian mufasir, karena adanya kesinambungan pengaturan dan keterkaitan segala sesuatu antara satu dengan yang lainnya dari segi tujuan dan manfaat. Allah telah mengatur sedemikian rupa bagian-bagian ciptaan-Nya sehingga tercapai tujuannya tanpa ada satu bagian yang menyebabkan tertinggalnya tujuan bagian yang lain. Di dalam ayat itu, Allah menjelaskan bahwa penciptaan langit tujuh tingkat sangat serasi, tidak tampak adanya ketidakseimbangan, baik dilihat secara langsung dengan menggunakan mata kepala telanjang maupun dengan mata ilmu pengetahuan. Karena itu, di dalam ayat berikutnya, Allah menghimbau agar mengulangi lagi pandangannya/penelitiannya, agar manusia betul-betul dapat membuktikan bahwa ciptaan-Nya tidak ditemukan cacat, kekurangan, dan ketidakseimbangan.

Kata lain yang seturunan dengan kata *tafâwut* ditemukan sebanyak empat kali, yaitu pada QS. Âli 'Imrân [3]: 153; Al-Hadîd [57]: 23; Al-Mumtahanah [60]: 11; dan QS. Sabâ' [34]: 51. ❖ *Baharuddin HS.* ❖

TAFSÎR (تَفْسِيْر)

Kata *tafsîr* (تَفْسِيْر) adalah bentuk *mashdar* dari *fassara – yufassiru* (فَسَّرَ – يُفَسِّرُ) yang mengandung pengertian 'penjelasan' dan 'keterangan'. Kata *tafsîr* (تَفْسِيْر) berarti 'menerangkan sesuatu yang masih samar' serta 'menyingkap sesuatu yang tertutup'. Di dalam kaitannya dengan kata, *tafsîr* (تَفْسِيْر) berarti 'menjelaskan makna kata yang sulit dipahami sehingga kata tersebut dapat dipahami maknanya'.

Secara etimologis, *tafsîr* (تَفْسِيْر) digunakan untuk menunjukkan maksud 'menjelaskan', 'mengungkapkan', dan 'menerangkan' suatu masalah yang masih kabur, samar, dan belum jelas. Dipahami pula bahwa dalam pengertian *tafsîr* (تَفْسِيْر) sebenarnya terkandung upaya mencari jalan keluar serta pemecahan masalah yang rumit sehingga masalahnya dapat menjadi jelas.

Di dalam Al-Qur'an, kata *tafsîr* disebut satu kali, yakni di dalam QS. Al-Furqân [25]: 33. Kata *tafsîr* di dalam ayat tersebut berkaitan dengan Al-Qur'an yang membawa kebenaran dan penjelasan yang paling baik. Pernyataan tersebut pada dasarnya ditujukan kepada orang-orang kafir yang datang kepada Nabi Muhammad saw. dengan membawa sesuatu yang ganjil dengan tujuan menodai risalah kenabian yang beliau bawa. Sikap dan tingkah

laku mereka oleh Nabi dihadapi dengan menunjukkan keterangan dan penjelasan yang benar terhadap apa yang mereka katakan, sekaligus untuk mematahkan permintaan mereka. Dengan begitu maka penafsiran yang terbaik adalah penafsiran yang membawa kebenaran.

Pemahaman terhadap kandungan Al-Qur'an, di samping dinamai *tafsîr*, oleh Al-Qur'an juga digunakan istilah lain, seperti *ta'wîl* (تَأْوِيْل) dan *tabyîn* (تَبْيِيْن). Kedua istilah tersebut memunyai kaitan yang sangat erat dengan *tafsîr*. *Tabyîn* lebih dikhususkan kepada fungsi Nabi yang mendapat tugas menjelaskan maksud firman-firman Allah, seperti diisyaratkan di dalam QS. An-Nahl [16]: 44 dan 64. Di samping *tabyîn*, Al-Qur'an juga menggunakan istilah *ta'wîl* (QS. Âli 'Imrân [3]: 7). Yang disebutkan terakhir ini, memunyai makna yang sangat dekat dengan tafsir dan karena itu, sebagian ulama tafsir menyamakan makna *tafsîr* dengan makna *ta'wîl* meskipun ada juga yang membedakannya. Kedua istilah tersebut masing-masing mengacu kepada upaya mengungkap makna dan kandungan Al-Qur'an.

Upaya menafsirkan Al-Qur'an di dalam kaitannya dengan penggunaan istilah *tafsîr* di dalam QS. Al-Furqân [25]: 33 yang disertai kata *al-haqq* (الْحَقّ) dan *ahsan* (أَحْسَن), memberikan petunjuk bahwa menafsirkan Al-Qur'an dimaksudkan untuk mencari kebenaran dan hal itu harus dilakukan dengan cara yang terbaik. Itu berarti bahwa di dalam menafsirkan Al-Qur'an diperlukan syarat-syarat tertentu. Di dalam hal ini, ulama mengemukakan beberapa syarat, khususnya bagi penafsiran yang mendalam dan menyeluruh, antara lain (1) pengetahuan tentang bahasa Arab di dalam berbagai bidangnya; (2) pengetahuan tentang ilmu-ilmu Al-Qur'an, sejarah turunnya, hadits-hadits Nabi, dan *ushûl al-fiqh*; (3) pengetahuan tentang prinsip-prinsip pokok keagamaan; dan (4) pengetahuan tentang disiplin ilmu yang menjadi materi bahasan ayat. ❖ *M. Galib Matola* ❖

TAGHÂBUN (تَغَابُن)

Kata *taghâbun* (تَغَابُن) merupakan bentuk *mashdar* yang bertimbangan *tafâ'ul* (تَفَاعُل). Ia diambil dari kata kerja *taghâbana* (تَغَابَنَ), *yataghâbanu* (يَتَغَابَنُ) yang merupakan penambahan dua huruf dari kata kerja *ghabana* (غَبَنَ) yang berati *"khada'a"* (خَدَعَ = menipu) dan *"naqasha"* (نَقَصَ = mengurangi). Di dalam pandangan kebahasaan, menurut Ibnu Faris, huruf *ghain, bâ'*, dan *nûn* menunjukkan kepada arti *"dha'f "* (ضَعْف = kelemahan) dan *"ihtidhâm"* (اِهْتِضَامُ = kehancuran). Al-Ashfahani dan Al-Abyari mengilustrasikan kata ini dengan:

أَنْ تَبْخَسَ صَاحِبَكَ فِي مُعَامَلَةٍ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ بِضَرْبٍ مِنَ الْإِخْفَاءِ

(an tabkhasa shâhibaka fi mu'âmalatin bainaka wa bainahu bi dharbin minal-ikhfâ')

"Engkau melakukan perbuatan yang dapat merugikan temanmu di dalam transaksi antara Engkau dengannya di dalam bentuk rahasia atau sembunyi-sembunyi".

Bila kerugian terjadi pada harta benda, maka kata kerja yang digunakan adalah ghabana. Dan bila kerugian terdapat pada akal pikiran, maka kata yang digunakan adalah *ghabina*.

Dan dari sudut terminologi, *at-taghâbun* adalah *"an yaghbunal-qaumu ba'dhuhum ba'dhan ai an yatajâhala wa yatanâsâ ba'dhuhum ba'dhan"* (أَنْ يَغْبُنَ الْقَوْمُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا أَيْ يَتَجَاهَلَ وَيَتَنَاسَى بَعْضُهُمْ بَعْضًا = suatu kaum ber-*taghâbun*, berarti saling mengabaikan dan saling melupakan satu sama lain).

Ulama-ulama tafsir sepakat mendefinisikan *yaumut-taghâbun* (يَوْمُ التَّغَابُن) dengan Hari Kiamat, karena pada hari itu diperlihatkan kesalahan-kesalahan (tipu daya) kafir dan penyesalannya sebagai akibat ketiadaan keimanan pada hati mereka, seperti peringatan Allah pada QS. Al-Taghâbun [64]: 9 yang berbunyi *"yauma yajma'ukum li yaumil-jam'i dzâlika yaumut-taghâbun"* (يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَٰلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ = Ingatlah hari yang di waktu itu Allah mengumpulkan kamu pada hari pengumpulan [untuk dihisab]. Itulah hari ditampakan kesalahan-kesalahan). Hal ini terjadi karena orang kafir di dalam kehidupan duniawi menjalani *mubâdalah*. Artinya, mereka mengganti kebaikan

dengan kejahatan, kemuliaan dengan kehinaan dan kenikmatan dengan siksaan serta keimanan dengan kekufuran, seperti digambarkan Allah di dalam QS. Ash-Shaff [61]: 10, *"hal adullukum 'ala tijaratin tunjîkum min 'adzâbin alî"* (هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ = sukakah kamu aku tunjukkan suatu perniagaan yang dapat menyelamatkan kamu dari azab yang pedih ?)

Di dalam Al-Qur'an, kata *at-taghâbun* merupakan salah satu dari nama surah-surah yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad saw. dan juga terdapat di dalam ayat kesembilan pada surah yang sama. Sebagai surah, *At-Taghâbun* terdiri atas 18 ayat yang termasuk kepada golongan surah-surah madaniyah, surah yang diturunkan setelah Nabi Muhammad hijrah ke Madinah. Diturunkan sesudah QS. At-Tahrîm.

Dari sudut kandungan, surah *At-Taghâbun* mengemukakan tentang keimanan yang dimulai dengan penjelasan tentang sifat-sifat Allah *al-husnâ* yang berhubungan dengan keagungan, kekuasaan, pengetahuan dan penciptaan-Nya terhadap manusia yang dibagi kepada manusia Mukmin dan manusia kafir.

Bagi manusia kafir, Allah mengingatkan mereka apa yang terjadi pada umat-umat terdahulu yang telah mendustakan utusan-Nya disebabkan oleh perniagaan dan keingkaran mereka terhadap Hari Kebangkitan, serta bantahan bagi anggapan mereka bahwa hari itu benar-benar akan terjadi dan balasan terhadap perbuatan yang telah mereka lakukan.

Selanjutnya, mereka diseru untuk beriman kepada Allah, rasul-Nya, dan Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi-Nya Muhammad dan mengancam mereka dengan apa yang akan dijumpai manusia pada Hari Kiamat, hari yang diperlihatkan padanya kesalahan orang-orang kafir atas ketiadaan keimanan dan penyesalan orang-orang Mukmin atas sedikitnya perbuatan baik yang mereka lakukan. Orang-orang Mukmin yang berbuat amal kebaikan akan memasuki surga, sedangkan orang-orang kafir akan memasuki neraka. Dengan demikian terdapat perintah untuk tunduk dan patuh pada-Nya dan ancaman bagi perbuatan maksiat.

Surah ini juga menjelaskan bahwa segala sesuatu yang terjadi di alam ini tidak terlepas dari iradat dan kehendak Allah, sehingga hal ini memperkuat perintah untuk taat kepada-Nya dan Rasul serta untuk selalu bertawakkal hanya kepada-Nya. Dan bila mereka tetap menyimpang, maka tidak ada manfaat bagi Rasul atas ketetapan mereka di dalam kekafiran.

Di samping itu, surah ini mengingatkan manusia bahwa isteri-isteri dan anak-anak bisa menjadi musuh yang kadang-kadang akan melarang dan memalingkannya dari berjuang (jihad) di jalan Allah. Ia memberi wasiat agar memberi maaf dan ampunan bagi orang jahat serta menginformasikan bahwa harta benda dan anak-anak merupakan fitnah, cobaan dan ujian bagi manusia.

Surah ini diakhiri dengan perintah untuk bertakwa dan berinfak di dalam rangka meninggikan agama-Nya, dan melarang perbuatan bakhil dan kikir, serta menjelaskan pahala berlipat ganda bagi manusia yang selalu berbuat baik dan berinfak demi tegaknya kalimat Allah.

❖ *Ris'an Rusli* ❖

TAGHTASILÛ (تَغْتَسِلُوا)

Kata *taghtasilû* (تَغْتَسِلُوا) berasal dari kata *ghasl* (غَسْل) atau *ghusl* (غُسْل), terdiri dari huruf-huruf *ghain, sîn* dan *lâm*. Kata ini dan turunannya dalam Al-Qur'an disebut empat kali; masing-masing di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 43, QS. Al-Mâ'idah [5]: 6, QS. Shâd [38]: 42, dan QS. Al-Hâqqah [69]: 36. Dua kali di antaranya di dalam bentuk kata kerja (*fi'l*) dan dua yang lain di dalam bentuk kata benda (*ism*). Tampaknya bentuk itu masing-masing digunakan di dalam konteks dan sasaran yang berbeda.

Sebagai terlihat di dalam berbagai literatur, terutama literatur fiqih, antara *al-ghasl* (اَلْغَسْلُ) dan *al-ghusl* (اَلْغُسْلُ), yang sama-sama kata dasar dari *ghasala - yaghsilu* (غَسَلَ يَغْسِلُ), terdapat perbedaan makna.

Al-ghasl (اَلْغَسْلُ) mempunyai arti asal

Taghtasilû

sebagai *imrârul-mâ'i 'alasy-syai'* (إِمْرَارُ الْمَاءِ عَلَى الشَّيْءِ = melintaskan air di atas sesuatu). Ahmad Ibnu Faris di dalam kitab *Mu'jam Maqâyisul-Lughah*-nya merumuskan pengertian lain yang berbunyi, *ghasl...yadullu 'ala tathhîrisy-syaî' wa tanqiyatih* (غَسْل ... يَدُلُّ عَلَى تَطْهِيْرِ الشَّيْءِ وَتَنْقِيَتِهِ = membersihkan sesuatu) yang di dalam bahasa Indonesia diterjemahkan dengan 'membasuh' atau 'mencuci'.

Di dalam pemakaiannya, *al-ghusl* (اَلْغَسْلُ) mengandung arti *tamâmu ghaslil-jasadi kullihî* (تَمَامُ غَسْلِ الْجَسَدِ كُلِّهِ = membasuh seluruh badan secara sempurna) atau di dalam rumusan Al-Ashfahani, *al-ightisâl ghaslul-badan* (اَلاِغْتِسَالُ غَسْلُ الْبَدَنِ = mencuci tubuh) yang di dalam bahasa Indonesia dikenal dengan sebutan 'mandi'. Arti ini merupakan kelanjutan dari arti *al-ghasl* (اَلْغَسْلُ) di atas, atau dengan kata lain–sesuai dengan kedua rumusan makna tersebut–dapat dikatakan bahwa *al-ghasl* (اَلْغَسْلُ) berarti 'mencuci' secara umum sedangkan *al-ghusl* (اَلْغُسْلُ) berarti 'mencuci' di dalam bentuk dan dengan cara tertentu.

Di dalam Al-Qur'an kata *al-ghasl* (اَلْغَسْلُ) yang mengandung arti 'membasuh' dan *al-ghusl* (اَلْغُسْلُ) yang mengandung arti 'mandi' tidak ditemukan; yang ada adalah kata *ighsilû* (اِغْسِلُوْا) yang merupakan bentuk *amr* (kata perintah) dari *al-ghasl* (اَلْغَسْلُ) dan *taghta-silû* yang merupakan *fi'l mudhâri'* (verba masa kini dan akan datang) untuk orang ketiga jamak dari *al-ightisâl* (اَلاِغْتِسَالُ).

Taghtasilu (تَغْتَسِلُوا) yang menunjuk arti 'mandi' adalah bentuk yang sudah mengalami perubahan dari bentuk dasarnya yang semula; yakni, penambahan huruf *hamzah* pada *fi'l mâdhî* sebelum huruf pertama dan huruf *tâ'* di antara huruf pertama dan huruf kedua. Di dalam gramatika bahasa Arab penambahan huruf semacam ini dimaksudkan untuk memberikan beberapa alternatif tambahan makna bagi suatu kata. Di antara alternatif-alternatif tersebut ialah *al-mubâlagah* (اَلْمُبَالَغَةُ = penekanan/tambahan). Dengan demikian, *al-ghasl* (اَلْغَسْلُ) yang semula berarti 'membasuh', setelah berubah menjadi *al-ightisâl* (اَلاِغْتِسَالُ – timbangan *ifti'âl*) berarti 'mandi' yang pada hakikatnya adalah 'membasuh seluruh badan secara merata', contohnya kata *taghtasilû* (تَغْتَسِلُوا) di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 43).

Kata turunan dari *al-ghasl* (اَلْغَسْلُ) yang lain yang terdapat di dalam Al-Qur'an ialah *al-mughtasal* (اَلْمُغْتَسَل), seperti tersebut dalam QS. Shâd [38]: 42 yang berarti *al-maûdhi'ul-lladzî yughtasalu fîh* (اَلْمَوْضِعُ الَّذِى يُغْتَسَلُ فِيْهِ = tempat mandi) dan *ghislîn* (غِسْلِيْن) sebagaimana tersebut di dalam QS. Al-Hâqqah [69]: 36 yang mengandung beberapa arti; di antaranya 'air pembasuhan darah dan nanah' serta 'sangat panas' (*syadîdul harr*).

Allah swt. menampilkan dua bentuk kata ketika menggunakan kata turunan dari *al-ghusl* (اَلْغُسْلُ) di dalam Al-Qur'an, yaitu bentuk *fi'il* (kata kerja) dan bentuk *ism* (kata benda). Bentuk kata kerja digunakan ketika berbicara tentang kewajiban atau hal-hal yang harus dilakukan oleh manusia ketika ingin menghadap atau munajat kepada-Nya; sementara bentuk kata benda digunakan ketika Allah swt. menjelaskan apa yang akan diberikan-Nya kepada orang-orang yang melakukan hal-hal tertentu. Dengan kata lain, bila dikemukakan dengan kata kerja, menunjukkan aktivitas dari bawah (manusia) ke atas (Allah swt.), sedangkan, apabila dengan menggunakan kata benda, menunjukkan suatu kebijakan dari atas (Allah swt.) ke bawah. Oleh karena itu, timbul kesan bahwa manusia harus aktif—yang di dalam hal ini diisyaratkan oleh Al-Qur'an dengan kata kerja—ketika hendak mendekatkan diri kepada Allah swt., sedangkan kata benda—yang di dalam dua ayat tersebut berupa benda mati—memberikan kesan, bahwa Allah tidak membutuhkan bantuan dari makhluk-Nya. Kesan lain adalah apa yang ditetapkan oleh Allah swt. sebagai media bagi hamba-Nya untuk mendekatkan diri pada-Nya telah diengkapi dengan seperangkat jalan keluar apabila ternyata bahwa orang-orang tertentu pada saat-saat tertentu mengalami kesulitan. Hal ini diisyaratkan dengan kebijakan memberlakukan tayamum. ❖ *Cholidi* ❖

TAKÂTSUR (تَكَاثُر)

Kata *takâtsur* (تَكَاثَر) berasal dari akar kata yang teridiri dari huruf-huruf *kâf, tsâ', râ'; katsura-yaktsuru - katsratan / katsâratan* (كَثُرَ – يَكْثُرُ – كَثْرَةً / أَوْكَثَارَةً). Kata sifatnya adalah *katsîr* (كَثِيْر), *kutsâr* (كُثَار), atau *katsur* (كَثُوْر). Makna asalnya adalah "banyak", antonim "sedikit". Dari akar kata ini kemudian terbentuk kata kerja *aktsara* (أَكْثَرَ), *istaktsara* (اِسْتَكْثَرَ), *katstsara* (كَثَّرَ), *takâtsara* (تَكَاثَرَ) dengan makna-makna yang akan kita jelaskan di bawah ini.

Di dalam Al-Qur'an, kata yang terhimpun dalam akar ini disebut 90 kali. Di dalam bentuk kata kerja transitif, *katstsara* disebut dua kali, yaitu pada QS. An-Nisâ' [4]: 7 dan QS. Al-Anfâl [8]: 19; di dalam bentuk *mashdar* disebut dua kali, yaitu pada QS. Al-Mâ'idah [5]:100 dan QS. At-Taubah [9]: 25; di dalam bentuk sifat atau *ism fâ'il*, baik *mu'annats* maupun *mudzakkar* disebut 69 kali; dan di dalam bentuk *ism tafdhîl* (superlatif) disebut 76 kali.

Kata *katstsara* (كَثَّرَ) pada QS. Al-A'râf [7]: 86 diartikan *yaj'aluhum katsîran* (يَجْعَلُهُمْ كَثِيْرًا = membuat mereka menjadi banyak). Allah menegaskan agar kaum Nabi Syu'aib ingat ketika dahulunya mereka berjumlah sedikit, lalu Allah memperbanyak jumlah mereka. Di dalam *wazan af'ala* (أَفْعَلَ) disebut dua kali, yaitu pada QS. Hûd [11]: 32 dan QS. Al-Fajr [89]: 12, yang bermakna *atâ bikatsîr* (أَتَى بِكَثِيْرٍ = mendatangkan/membawa banyak); *fa-aktsarta jidâlanâ* (فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا = engkau telah mendatangkan banyak debat kepada kami); dan *fa-aktsarû fîhal-fasâd* (فَأَكْثَرُوا فِيهَا ٱلْفَسَادَ = lalu mereka—kaum Firaun—berbuat banyak kerusakan di dalam negeri itu). Di dalam *wazan istaf'ala* (اِسْتَفْعَلَ) disebut tiga kali. Pada QS. Al-A'râf [7]: 188 dan QS. Al-An'âm [6]: 128, kata *istaktsara* (اِسْتَكْثَرَ) mengandung arti *aktsara fi'lasy-syai'* (أَكْثَرَ فِعْلَ الشَّيْئِ = banyak melakukan sesuatu); *la-astaktsartu minal-khair* (لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ = niscaya aku akan berbuat kebajikan sebanyak-banyaknya); dan *qad istaktsartum minal-ins* (قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ = sesungguhnya kamu [setan] telah banyak menyesatkan manusia). Adapun pada QS. Al-Muddatstsir [74]: 6, disebutkan *wa lâ tamnun tastaktsir* (وَلَا تَمْنُن تَسْتَكْثِرُ). Menurut M. Quraish Shihab, para ulama berbeda pendapat mengenai huruf *sîn* pada kata *tastaktsir* (تَسْتَكْثِرُ). Pendapat pertama mengartikannya *raghiba fîl-katsîr minh* (رَغِبَ فِي الْكَثِيْرِ مِنْهُ = meminta/mengharapkan yang banyak darinya); dan pendapat kedua mengartikan, *ra'âhu au 'addahû katsîran* (رَآهُ أَوْعَدَّهُ كَثِيْرًا = memandangnya/menganggapnya berjumlah banyak). Perbedaan pemahaman terhadap arti *sîn* pada kata *tastaktsir* (تَسْتَكْثِرُ membawa perbedaan pada pemahaman arti ayat tersebut. Yang pertama mengartikan, 'Jangan memberikan sesuatu dengan tujuan mendapatkan yang lebih banyak dari padanya', sedangkan yang kedua mengartikan, 'Jangan memberikan sesuatu dan menganggap, bahwa apa yang Engkau berikan itu banyak'.

Kata *takâtsur* (تَكَاثَر) disebut dua kali, pada QS. Al-Hadîd [57]: 20 dan QS. At-Takâtsur [102]: 1. *Takâtsur* (تَكَاثَر) artinya 'berlomba-lomba akan banyaknya sesuatu untuk membanggakan diri' karena menunjukkan adanya dua pihak atau lebih yang bersaing. Semuanya berusaha "memperbanyak" seakan-akan sama-sama mengaku memiliki lebih banyak dari saingannya. *Takâtsur* (تَكَاثَر) pada QS. Al-Hadîd [57]: 20, dijelaskan secara gamblang di dalam hal harta benda dan anak, *wa takâtsur fîl-amwâl wal-aulâd* (وَتَكَاثُرٌ فِي ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ = berbangga-banggaan dalam banyaknya harta dan anak), sedangkan pada QS. At-Takâtsur [102]: 1, tidak ada penjelasan di dalam hal apa. Menurut Al-Maraghi, *takâtsur* (تَكَاثَر) di sini adalah berbangga-banggaan di dalam banyaknya pendukung dan orang-orang yang menolong serta membanggakan bapak dan kawan-kawan untuk menunjukkan kekuatan. Az-Zamakhsyari menafsirkan dengan berlomba-lomba dan berbangga-banggaan di dalam banyaknya jumlah pengikut (termasuk anak dan keluarga). Ar-Razi menafsirkan *takâtsur* (تَكَاثَر) dengan berlomba-lomba dan berbangga-banggaan akan banyaknya jumlah harta. Penafsiran ini didasarkan pada suatu riwayat dari Mutharrif bin Abdillah bin Asy-Syikhkhir dari ayahnya, bahwa Rasulullah saw. sedang membaca *alhâkum*

(أَلْهَىٰكُمُ) lalu bersabda, *"Anak-anak Adam berkata: 'Hartaku-hartaku!'. Hai manusia, 'Engkau tidak memiliki (apa-apa yang engkau anggap hartamu), kecuali apa yang engkau makan lalu habis, atau yang engkau pakai lalu rusak, atau yang engkau sedekahkan lalu habis."* (HR. Muslim).

M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa "persaingan" yang dimaksud pada QS. At-Takâtsur [102]: 1, bukan saja menunjukkan persaingan dalam memperbanyak anak dan pengikut, melainkan juga persaingan dalam bentuk yang umum. Al-Qur'an sendiri menginformasikan, bahkan memberi beberapa contoh menyangkut sifat manusia secara umum yang cenderung berbangga-banggaan dalam soal harta dan anak (pengikut). Hal ini bisa dilihat dari dialog yang diceritakan di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 34, yang menjelaskan bahwa seorang Mukmin mengatakan kepada Mukmin lainnya —yang menganiaya, "Saya memunyai harta yang lebih banyak daripadamu dan pengikutku pun lebih kuat".

Kata *al-kautsar* (اَلْكَوْثَرَ) yang disebut dalam QS. Al-Kautsar [108]: 1, seakar kata dengan (تَكَاثُر). Kata ini diambil dari *katsrah* (كَثْرَةٌ) dan ikut *wazan fau'ala* (فَوْعَلَ), huruf *waw* adalah tambahan, artinya 'kebaikan yang banyak', misalnya *rajulun kautsarun* (رَجُلٌ كَوْثَرٌ = seorang laki-laki yang banyak berbuat kebaikan/dermawan). Pendapat yang populer menafsirkan bahwa *al-kautsar* (اَلْكَوْثَرَ) adalah 'sungai di surga'. Penafsiran ini merujuk kepada sebuah hadits dari Anas bin Malik yang menceritakan, bahwa "Suatu ketika para sahabat Nabi duduk bersama Nabi, tiba-tiba beliau tersenyum. Kemudian mereka bertanya tentang sebab senyum itu. Nabi saw. menjawab bahwa beliau baru saja mendapat wahyu, kemudian membacakan QS. Al-Kautsar. Lalu beliau bertanya kepada sahabat-sahabatnya, 'Tahukah kalian apa *al-kautsar* (اَلْكَوْثَرَ) itu?'. Para sahabat menjawab, 'Allah dan Rasul-Nya lebih tahu'. Nabi menjelaskan, 'ia adalah sungai di surga, yang dianugerahkan Tuhanku kepadaku. Di sana terdapat kebajikan yang banyak'". (HR. Ahmad dan Muslim).

Ibnu Abbas menafsirkan *al-kautsar* (اَلْكَوْثَرَ) pada ayat ini dengan 'anugerah yang banyak'. Said bin Jubair berkata kepada Ibnu Abbas bahwa banyak orang mengartikan *al-kautsar* (اَلْكَوْثَرَ) dengan 'sungai di surga'. Ibnu Abbas menjelaskan, "Itu (sungai di surga) sebagian dari *al-kautsar* (اَلْكَوْثَرَ), yang dijanjikan Allah kepada Nabi Muhammad". Senada dengan itu, Al-Maraghi menafsirkannya dengan suatu anugerah yang banyak yang diberikan oleh Allah kepada Nabi Muhammad, yaitu berupa kenabian, agama Islam, kebenaran, petunjuk Allah, dan segala sesuatu yang membawa kepada kebahagiaan dunia dan akhirat.

Menurut M. Quraish Shihab bahwa *al-kautsar* (اَلْكَوْثَرَ) di sini mencakup dua pengertian, yaitu segi kuantitas dan segi jenisnya. Jika ditafsirkan dengan 'sungai di surga' maka pandangan ini membatasi anugerah Allah pada satu jenis saja, yang tidak sejalan dengan kemurahan Ilahi. Oleh karena itu, makna *al-kautsar* (اَلْكَوْثَرَ) yang lebih mengena adalah makna sebagaimana yang dipaparkan oleh Ibnu Abbas dan Al-Maraghi di atas, yang tidak membatasi satu jenis saja, tetapi mencakup berbagai bentuk anugerah Allah yang diberikan kepada Nabi Muhammad saw.; dan pendapat ini juga tidak bertentangan dengan pendapat yang lain. ❖ *Hanun Asrohah* ❖

TAKBÎR (تَكْبِيْر)

Kata *takbîr* merupakan bentuk *mashdar* (infinitif) dari kata *kabbara – yukabbiru – takbîran* (كَبَّرَ – يُكَبِّرُ – تَكْبِيْرًا). Bentuk jamak kata itu adalah *takbîrât* (تَكْبِيْرَات). Di dalam Al-Qur'an, kata *takbîr* dan yang seasal dengan kata itu disebut 161 kali. Kata itu berpangkal pada kata *kabura* (كَبُرَ) yang berarti 'besar, agung, dan bertambah'.

Menurut Al-Ashfahani, kata *al-kabîr wa ash-shaghîr* (الْكَبِيْر والصَّغِيْر = besar dan kecil) merupakan bagian dari kata-kata *mutadhâyifah* (saling bergantung; pengertian yang satu tidak bisa dipahami, kecuali dengan memahami pengertian yang lain). Sama halnya dengan kata "banyak"

Takbîr

dan "sedikit". Kata-kata seperti ini biasa digunakan untuk menunjuk wujud fisik atau bilangan.

Secara terminologis, kata *takbîr* berarti 'bentuk pengagungan atau kebesaran sesuatu dari yang lain, baik secara ucapan maupun perilaku sehingga yang lain menjadi kecil dan bisa tidak berarti sama sekali kalau dibandingkan dengan yang diagungkan itu'. Pengagungan terhadap benda tertentu, mengakibatkan benda yang lain menjadi kecil dan tidak berarti. Mengagungkan seorang raja membawa dampak pengecilan kepada selain raja tersebut.

Oleh karena itu, kata *takbîr* dalam Al-Qur'an ditujukan semata-mata kepada Allah swt. Dengan mengagungkan zat dan sifat Allah di dalam ucapan (pengakuan) ataupun perilaku membawa pengaruh kepada kekecilan dan ketidakberartian semua makhluk. Jika terjadi sebaliknya, dalam arti ada yang agung selain Allah, akan membawa kepada perbuatan syirik (QS. An-Nisâ' [4]: 36, QS. Al-Baqarah [2]: 22, dan lain-lain). Ibnu Manzhur berpendapat bahwa konotasi kata *takbîr* lebih mengarah pada sifat Allah. Karena itu, kebesaran atau keagungan Allah tidak terpengaruh oleh kezaliman hamba-Nya, sebagaimana juga tidak akan bertambah agung karena ketaatan hamba-Nya. Pengagungan atau sebaliknya yang dilakukan oleh manusia hanya akan berpengaruh terhadap pelakunya sendiri (QS. Fushshilat [41]: 46 dan QS. Al-Jâtsiyah [45]: 15). Bagi yang merasa dirinya agung, berarti ia mendustakan ayat-ayat Allah (QS. Al-An'âm [6]: 93) dan digolongkan sebagai makhluk yang sombong (*istikbâr*) sama dengan iblis (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 31 dan lain-lain).

Pengakuan atas kemahabesaran Allah melalui ucapan dan perilaku bisa dibuktikan melalui shalat yang dilakukan sehari-hari dan bisa juga dengan memperhatikan alam sebagai ciptaan-Nya, serta memanfaatkannya untuk hal-hal yang berguna. Melalui shalat misalnya, pengucapan kalimat *Allâhu akbar* (اللهُ أَكْبَرُ) saat pembukaan dan pertukaran rukun memberi petunjuk kepada pengakuan kemahabesaran Allah. Memerhatikan alam dapat juga membawa kepada pengakuan kecilnya segala yang ada, dibanding dengan keagungan Allah sebagai Pencipta (QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 17–22, QS. Al-Baqarah [2]: 164, dan lain-lain).

Muhammad Ali Ash-Shabuni dalam bukunya *Shafwatut-Tafâsîr* menafsirkan QS. Al-Muddatstsir [74]: 1–5, dengan mengatakan bahwa Nabi Muhammad saw. sebagai penyampai risalah (*dâ'i*), sebelum berdakwah terlebih dahulu diperintahkan bertakbir kepada Allah untuk memperteguh iman, agar beliau —kata Sayyid Quthub menambahkan— tidak gentar menghadapi cobaan sebab selain Allah, adalah kecil. Sebelum kata *fakabbir* (فَكَبِّرْ) dalam QS. Al-Muddatstsir di atas, dijumpai kalimat *qum fa andzir* (قُمْ فَأَنْذِرْ). Ini, kata Abdullah Yusuf Ali, dimaksudkan sebagai tahap kontemplasi diri (*stage of personal contemplation*) untuk memasuki babak baru, yakni bertablig. Ath-Thabathabai lebih cenderung mengartikan kalimat *fa kabbir* (فَكَبِّرْ) ini sebagai isyarat untuk shalat, kendati tidak ada kaitannya dengan sebab turun ayat perintah shalat sebab ayat berikutnya yang berisi suruhan kepada kebersihan diartikannya sebagai kebersihan pakaian sebelum shalat. Kendati demikian, Ath-Thabathabai, sebagaimana juga Ash-Shabuni dan Al-Maraghi, juga mengartikannya secara metaforis sebagai kebersihan jiwa dari maksiat dan dosa. Tindakan untuk bertakbir sebelum berbuat atau bertablig ada kaitannya dengan ayat yang mengatakan kutukan besar (*kabura maqtan* [كَبُرَ مَقْتًا]) bagi yang berbicara atau mengajak, tetapi tidak melakukannya (QS. Ash-Shaff [61]: 2–3).

Pengakuan akan keagungan atau kemahabesaran Allah sesuai dengan kamampuan, haruslah berkadar maksimal atau sepenuh hati. QS. Al-Isrâ' [17]: 111 berbunyi *wa kabbirhu takbîrâ* (وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا). Ayat ini berarti 'dan bertakbirlah kamu sepenuh hati', di dalam arti tidak lagi mempersekutukan Allah, baik terang-terangan maupun sembunyi-sembunyi. Ayat ini, kata Ibnu Katsir, oleh Rasulullah dinamakan dengan *âyat*

al-'izz (آيَةُ الْعِزّ = ayat kemuliaan) sebab kandungannya berisikan makna yang paling dalam di bidang keimanan dan ketakwaan kepada Allah. Di dalam ayat lain dikemukakan oleh Allah bahwa keagungan-Nya bukan saja dirasakan oleh manusia, tetapi juga meliputi alam semesta. Karena itu, tidak pantas manusia mempermainkan tanda-tanda kebesaran Allah tersebut (QS. Al-Jâtsiyah [45]: 35–37). ❖ *Yaswirman* ❖

TALÂ (تَلاَ)

Kata *talâ* (تَلاَ) berasal dari *talâ – yatlû – tuluwwan* (تَلاَ – يَتْلُوْ – تُلُوًّا), berarti 'mengikuti', 'meninggalkan', 'menelantarkan'. Kata *talâ* (تَلاَ) juga dapat diartikan sebagai 'membaca kitab suci yang datang dari Allah swt.' Kata *talâ* dan kata yang seakar dengan kata itu disebut 62 kali di dalam Al-Qur'an, di antaranya pada QS. Al-Baqarah [2]: 102, 113, 129, dan 151, QS. Al-Anfâl [8]: 2, serta QS. Âli 'Imrân [3]: 108.

Kata *talâ* (تَلاَ) pada mulanya berarti 'mengikuti', 'mengiringi' (*ittaba'a* [اتَّبَعَ]). Kemudian, arti kata itu berkembang menjadi beraneka ragam seperti 'mengikuti', 'membaca', 'memindahkan', 'meninggalkan', 'menceritakan', dan sebagainya. Arti-arti yang beraneka ragam itu dapat dikembalikan kepada arti asalnya. Orang yang menceritakan sebuah peristiwa disebut *tâlî* (تَالِى) karena ia menyampaikannya secara bertahap, dari awal sampai akhir peristiwa. Dinamakan juga "yang membaca sebuah karangan" karena ia membacanya dari satu kalimat ke kalimat berikutnya.

Dalam Al-Qur'an kata tersebut hanya digunakan untuk dua pengertian. **Pertama,** untuk arti 'mengiringi' seperti pada QS. Asy-Syams [91]: 2, *wal-qamari idzâ talâhâ* (وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَىهَا = dan demi bulan apabila mengiringinya). Maksudnya bulan purnama yang menerangi malam itu sejak terbenam mata hari sampai terbit fajar. Cahaya bulan purnama itu mengiringi cahaya matahari yang terang di siang hari. **Kedua,** untuk arti 'membaca' seperti pada QS. Al-An'âm [6]: 151 dan QS. Yûnus [10]: 16. Untuk arti terakhir inilah kata *talâ* dan kata yang seakar dengannya lebih banyak dipakai oleh Al-Qur'an.

Kata *talâ* digunakan untuk membaca sesuatu yang agung, suci, dan datang dari Allah, serta tidak digunakan untuk membaca hasil karya manusia atau fenomena alam. Ayat-ayat yang menggunakan kata *talâ* dan kata yang seakar dengannya cukup memberi informasi bahwa yang dibaca itu ialah ayat-ayat Allah (QS. Âli 'Imrân [3]: 58), Al-Kitab, Al-Qur'an (QS. Al-Baqarah [2]: 121), Taurat (QS. Âli 'Imrân [3]: 193), dan lain-lain yang bersumber dari Allah seperti kisah Ibrahim (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 69), dan kisah Nuh (QS. Yûnus [10]: 71). Kekecualian terdapat pada QS. Al-Baqarah [2]: 102. Pada surah ini objek *talâ* bukan sesuatu yang agung atau yang bersumber dari Allah, tetapi kitab-kitab sihir. Kitab ini dibacakan oleh setan di masa kerajaan Sulaiman. Akan tetapi, menurut sebagian ahli tafsir, penggunaan kata tersebut di dalam konteks ini tidak menyalahi kaidah yang diterangkan di atas. Kata *talâ* digunakan untuk membaca kitab-kitab sihir karena setan atau yang dibacakan kepadanya menganggap kitab itu adalah kitab yang agung lagi suci.

Pada umumnya kata *talâ* digunakan dalam arti 'membaca' dan objek yang dibaca kebanyakannya adalah ayat-ayat Allah, kecuali ungkapan Al-Qur'an pada QS. Asy-Syams [91]: 2, yang berbicara tentang bulan yang mengiringi matahari dan pada QS. Hûd [11]: 17, yang berbicara tentang Al-Qur'an yang diiringi dengan seorang saksi (Mahammad).

Kata lain yang mengandung arti 'membaca' yang terdapat dalam Al-Qur'an adalah *iqra'* (اِقْرَأْ) yang berasal dari *qara'a* (قَرَأَ) dengan makna asal 'menghimpun', kemudian berkembang menjadi berbagai macam arti, di antaranya 'membaca', 'mendalami', 'menyampaikan', dan sebagainya.

Sama halnya dengan kata *talâ* yang objeknya adalah bacaan yang bersumber dari Tuhan, misalnya pada QS. Al-Isrâ' [17]: 45, objek *qara'a* (قَرَأْ) di samping itu juga mencakup bacaan yang tidak bersumber dari Allah (QS. Al-Isrâ' [17]: 14). Dengan demikian, terdapat perbedaan pe-

ngertian di antara membaca yang terkandung dalam kata *talâ* dan *qara'a*. Kata *talâ* objeknya hanya bersifat suci dan benar, yaitu bacaan yang bersumber dari Allah, sementara *qara'a* juga mencakup bacaan yang bersumber dari manusia. ❖ *Afraniati Affan* ❖

TALQAFU (تَلْقَفُ)

Kata *talqafu* (تَلْقَفُ) adalah bentuk *fi'il mudhâri'* untuk orang kedua dari *laqifa – yalqafu – laqfan/ laqafânan* (لَقِفَ – يَلْقَفُ – لَقْفًا وَلَقَفَانًا). Arti dasarnya adalah 'mengambil' atau 'menyambut apa yang diarahkan kepada kita dengan cepat', baik melalui mulut atau pun melalui tangan yang biasa disebut dengan 'menyambar'. Dari makna itu, kemudian berkembang kepada beberapa arti sesuai dengan konteksnya. Orang yang lincah dan cekatan, begitu pula orang yang cepat memahami sesuatu pembicaraan disebut *rajulun laqifun* (رَجُلٌ لَقِفٌ). Mengambil sesuatu dan menelannya dapat dikatakan *laqiftuh* (لَقِفْتُهُ).

Di dalam Al-Qur'an, *talqafu* (تَلْقَفُ) tersebut tiga kali, yaitu pada QS. al-A'râf [7]: 117; QS. Thâhâ [20]: 69; dan QS. asy-Syu'arâ' [26]: 45.

Ada perbedaan bacaan menyangkut kata *talqafu* (تَلْقَفُ) pada ketiga ayat tersebut di atas. Hafsh dari 'Ashim membacanya dengan *talqafu* (تَلْقَفُ), yaitu *fi'l mudhâri'* dari *laqifa* (لَقِفَ). Sedangkan, yang lainnya membacanya – *tatalaqqafu* (تَتَلَقَّفُ) sebagai *fi'l mudhâri'* dari *talaqqafa – yatalaqqafu* (تَلَقَّفَ – يَتَلَقَّفُ). Ibnu Katsir juga membaca dengan *fathah* pada huruf *lam*-nya dan ber-*tasydîd* pada huruf *qâf*-nya sebagai *fi'l mudhâri'* dari *talaqqafa* (تَلَقَّفَ) yaitu *tatalaqqafu* (تَتَلَقَّفُ); namun, *ta'*-nya yang pertama dia lebur ke dalam *ta'*-nya yang kedua, sehingga menjadi *talaqqafu* (تَلَقَّفُ).

Kata *talaqqafu* (تَلَقَّفُ) pada ketiga ayat tersebut mengandung arti 'menyambar' dan 'menelan'. Ayat-ayat tersebut semuanya berbicara mengenai kisah pertarungan antara Nabi Musa dengan para tukang sihir Firaun. Setelah tukang sihir-tukang sihir itu melemparkan tali-tali dan tongkat-tongkat mereka, sehingga kelihatan seperti ular, maka Nabi Musa pun melemparkan tongkatnya, atas perintah Tuhan, dan tiba-tiba tongkat tersebut berubah menjadi ular yang menyambar dan memakan tali-tali dan tongkat-tongkat tukang sihir tersebut yang kelihatan seperti ular. Setelah itu ular jelmaan tongkat Nabi Musa tersebut kembali menjadi tongkat seperti sediakala. Itu merupakan salah satu mukjizat yang dianugerahkan Allah swt. kepada Nabi Musa as. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

TAMÂTSÎL (تَمَاثِيْل)

Kata *tamâtsîl* adalah kata benda yang berbentuk plural dari kata *timtsal* (تِمْثَال), berakar dari huruf-huruf *mîm, tsâ,* dan *lâm,* menunjukkan arti *munazharatusy-syai'i lisy-syai'* (مُنَاظَرَةُ الشَّيْءِ لِلشَّيْءِ = keserupaan sesuatu dengan sesuatu). Dari makna itu berkembang menjadi, antara lain, 'meng-

Mendekatkan diri dengan perantara patung yang disembah adalah perilaku keliru yang diluruskan oleh Al-Qur'an

gambarkan' atau 'menjelaskan', karena sesuatu yang digambarkan atau dijelaskan berusaha untuk menyerupai apa yang disampaikan; 'mewakili', karena yang mewakili menjadikan dirinya serupa dengan yang diwakili; 'perumpamaan', karena yang demikian menyerupakan sesuatu dengan yang lain, biasanya digunakan untuk menjelasakan sesuatu agar mudah dimengerti; 'permadani', karena yang demikian biasanya terdapat gambar-gambar yang menyerupai alam; 'kejadian yang menjadi pelajaran/i'tibar', karena yang demikian dimaksudkan agar orang yang datang kemudian tidak melakukan perbuatan yang serupa sehingga berakibat buruk bagi dirinya; 'patron', karena yang demikian menyerupai aslinya; dan 'wakil', karena ia dianggap sama dengan kaum yang diwakilinya.

Penggunaan kata *tamâtsîl* dan pecahannya dalam Al-Qur'an terulang 169 kali dan *tamâtsîl* sendiri hanya terulang dua kali, yakni dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 52 dan QS. Sabâ' [34]: 13. Menurut Al-Himsi, *tamâtsîl* adalah segala bentuk patung yang terbuat dari semua jenis bahan yang dapat diolah. Menurut Al-Qurthubi, segala bentuk benda yang diserupakan dengan makhluk (hewan dan lainnya) yang terbuat dari bahan tembaga, kuningan, marmer, pualam, batu, kaca, dan tanah. Adapun yang dimaksud *tamâtsîl* dalam Al-Qur'an adalah segala bentuk patung, baik yang disembah oleh orang-orang musyrik (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 52) maupun yang sengaja dibuat dengan tujuan sebagai asesoris bangunan (QS. Sabâ' [34]: 13).

Al-Qurthubi dalam mengomentari ayat 13 QS. Sabâ' [34] tersebut mengatakan bahwa pada masa Nabi Sulaiman, gambar dan semacamnya masih diperbolehkan, terbukti dengan adanya sekelompok jin yang sengaja diperintahkan membuat patung untuk memperindah istana Nabi Sulaiman dan juga adanya gambar-gambar yang sengaja ditempelkan pada dinding tempat ibadah. Hal ini senada dengan hadits Nabi saw. yang mengatakan bahwa pada umat-umat terdahulu, apabila orang-orang suci mereka meninggal, mereka membangun masjid di atas kuburnya dan menghiasi masjid itu dengan gambar-gambar. Namun, setelah Islam datang, gambar dan semacamnya tidak dibenarkan lagi.

Di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 52, kata *tamâtsîl* disebutkan berkaitan dengan Nabi Ibrahim as. yang memrotes kaumnya —termasuk bapaknya— yang menyembah patung. Dari protesnya itu terungkap bahwa penyembahan patung adalah warisan dari nenek moyang mereka. Tradisi kental semacam itulah yang dibebankan kepada Nabi Ibrahim as., untuk mengubahnya menjadi tradisi tauhid dan menganut agama *hanif*. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

TAMAYYAZA (تَمَيَّزَ)

Tamayyaza adalah *fi'il mâdhi* (kata kerja lampau) yang berasal dari akar kata yang tersusun dari huruf *mîm, yâ',* dan *zai.* Makna dasarnya memisahan dua hal atau lebih yang agak serupa', demikian Ibrahim Al-Anbari, Ibnu Faris, dan Al-Ashfahani. Akar kata tersebut mengalami perkembangan makna sesuai dengan konteksnya, antara lain 'menjauh dari yang lain' karena terpisah; 'membuat kelompok tersendiri' karena memisahkan diri dari yang lain, seperti dalam hadits Nabi: *"lâ tahliku ummatî ḥattâ yakûna bainahumut tamâyulu wat tamâyuz"* (لاَ تَهْلِكُ أُمَّتِي حَتَّى يَكُوْنَ بَيْنَهُمُ التَّمَايُلُ وَالتَّمَايُزُ = Umatku tidak akan binasa kecuali bila masing-masing memunyai keinginan tersendiri dan membuat kelompok tersendiri); 'menyingkirkan' karena terpisah dari yang lain, seperti di dalam hadits Nabi: *"man mâza adzan fal ḥasanatu bi 'asyri amtsâlihâ"* (مَنْ مَازَ أَذًى فَالْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا = Barangsiapa yang menyingkirkan gangguan maka ia mendapatkan sepuluh pahala; 'berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat yang lain' karena selalu memisahkan diri, seperti kalau dikatakan *"mâza rajulun"* (مَازَ رَجُلٌ = orang itu berpindah-pindah); 'istimewa' karena berbeda dan seakan terpisah dari yang lain.

Kata *tamayyaza* dan pecahannya dalam Al-Qur'an terulang empat kali dan *tamayyaza* sendiri disebutkan sekali, yaitu dalam bentuk kata kerja

sekarang *"yatamayyazu"* (يَتَمَيَّزُ = terpecah-pecah), terdapat di dalam QS. Al-Mulk [67]: 8. Pecahan lainnya adalah *"yamîza"* (يَمِيْزَ = memisahkan) terdapat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 179 dan Al-Anfâl [8]: 37, dan *"imtâzû"* (امْتَازُوْا = terpisahlah kalian!) dinyatakan di dalam QS. Yâsîn [36]: 59.

Penggunaan kata *yatamayyazu* dalam QS. Al-Mulk [67]: 8 berkaitan dengan neraka yang diibaratkan oleh Allah sebagai suatu yang hampir saja pecah-pecah lantaran marah terhadap orang-orang kafir yang masuk di dalamnya.

Pecahan lainnya yang juga berkaitan dengan penghuni neraka, *"imtâzû"* (امْتَازُوْا = terpisahlah kalian!) terdapat di dalam QS. Yâsîn [36]: 59. Pada ayat tersebut dinyatakan bahwa orang-orang berdosa pada Hari Kiamat diperintahkan untuk memisahkan diri atau terpisah dari orang-orang yang beriman. Pada ayat sebelumnya, Allah menyebutkan bahwa pada hari itu tidak seorang pun yang akan dizalimi. Prinsip keadilan inilah yang memisahkan orang-orang kafir dari orang-orang yang beriman karena perbuatan yang telah mereka lakukan. Qatadah menafsirkan *imtâzû* di dalam ayat itu dengan perintah kepada orang-orang kafir agar menjauhi segala hal-hal yang baik di akhirat. Berbeda halnya dengan Adh-Dhahhak, ia menafsirkan ayat tersebut dengan orang-orang yang berdosa ketika itu terpisah-pisah. Ada kelompok Yahudi, Nashara, Majusi, Shabi'i, dan ada pula kelompok penyembah berhala. Setiap kelompok memunyai pintu masing-masing dan tidak ada kelompok lain yang bisa masuk ke ruangan kelompok lain. Ada juga yang berpendapat bahwa ayat itu menerangkan tentang terpisahnya orang-orang Islam dari orang-orang berdosa, kecuali mereka yang memperturutkan hawa nafsunya.

"Yamîza" (يَمِيْزَ) yang terdapat dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 179 dan QS. Al-Anfâl [8]: 37 dapat pula dibaca *"yumayyiza"* (يُمَيِّزَ) karena keduanya memunyai makna memisahkan. Namun, keduanya memunyai sisi perbedaan. *Yamîza* lebih berarti memisahkan dua hal, sedangkan *yumayyiza* berarti memisahkan banyak hal. Perubahan kata semacam ini juga digunakan untuk kata *"faraqa"* (فَرَقَ = memisahkan/membedakan dua hal) dan *"farraqa"* (فَرَّقَ = memisahkan/ membedakan banyak hal). Namun, antara kata *"mâza"* (مَازَ) = bentuk lampau dari *yamîzu*) dengan *faraqa* serta *"mayyaza"* (مَيَّزَ = bentuk lampau *yumayyizu*) dengan *farraqa* memunyai kandungan makna yang berbeda. Kata *mâza* menekankan adanya pemisahan dua hal atau lebih yang memunyai kemiripan untuk mengetahui yang baik dan buruk (nilai), sedangkan kata *faraqa* dan pecahannya lebih menekankan pemisahan dua hal atau lebih karena adanya perbedaan tanpa terkait dengan nilai. Karena itulah, anak yang sudah dapat memisahkan atau membedakan antara yang baik dan buruk disebut sebagai *mumayyiz* dan orang yang memunyai nilai (akademis) yang terbaik disebut sebagai *mumtâz*.

Kata *yamîza/yumayyiza* di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 179 digunakan berkaitan dengan orang yang beriman. Di dalam ayat itu Allah hendak memisahkan orang-orang yang beriman dari orang-orang yang munafik. Di dalam ayat itu, secara metaforis, orang-orang yang beriman diibaratkan sebagai *"ath-thayyib"* (الطَّيِّب = yang baik) dan orang munafik sebagai *"al-khabîts"* (الخَبِيْث = yang jelek, buruk). Penggunakan kata itu sangat tepat karena pada lahirnya orang beriman dan orang munafik sama, sehingga sangat sulit untuk dibedakan. Karena itu, untuk membedakannya dapat dilihat dari prilaku masing-masing dalam kehidupan sehari-hari.

❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

TAMHÎD (تَمْهِيْد)

Kata *tamhîd* (تَمْهِيْد) adalah bentuk *mashdar* dari kata *mahhada – yumahhidu – tamhîdâ* (مَهَّدَ – يُمَهِّدُ – تَمْهِيْدًا). Kata *mahhada* (مَهَّدَ) terambil dari kata *mahada – yamhadu – mahdan* (مَهَدَ – يَمْهَدُ – مَهْدًا), yang berakar dari huruf *mîm* (مِيْم), *hâ'* (هَاء), dan *dâl* (دَال). Kata *mahada* (مَهَدَ) mengandung makna *'sawwâ'* (سَوَّى = meratakan) dan *'sahhala'* (سَهَّلَ = memudahkan). Dari makna ini berkembang

menjadi, antara lain *'inbasatha'* (اِنْبَسَطَ = menghamparkan atau membentangkan) karena yang demikian itu membuat rata permukaannya sehingga mudah dilewati; *'sawwâhu wa ashlahahû'* (سَوَّاهُ وَأَصْلَحَهُ = mengatur, menyusun, dan memperbaikinya) karena ia dapat memudahkan pemakaiannya; *'al-mihâd'* (اَلْمِهَاد = tempat tidur) karena terbentang rata sehingga mudah dan nyaman untuk tempat tidur; *'mahduth-thifli'* (مَهْدُ الطِّفْلِ = tempat tidur bayi; ayunan bayi) karena yang demikian memudahkan tidur bagi bayi; dan *'al-muqaddimah'* (اَلْمُقَدِّمَة = pendahuluan) karena bersifat pengenalan dan persiapan sehingga memudahkan pengenalan lebih lanjut tentang isi atau hakikatnya.

Kata *tamhîd* (تَمْهِيْد) ditemukan hanya sekali dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. Al-Muddatstsir [74]: 14, *Wa-mahhadtu lahu tamhidâ* (وَمَهَّدتُّ لَهُ تَمْهِيدًا = Dan Ku-lapangkan baginya [rezeki dan kekuasaan] dengan selapang-lapangnya). Al-Maraghi mengemukakan bahwa ayat ini bermakna 'Aku (Allah) lapangkan baginya kepemimpinan dan kehormatan besar'. *Tamhîdâ* (تَمْهِيْدًا) menurut orang-orang Arab adalah 'melapangkan'; misalnya, *mahhadash-shabiyya* (مَهَّدَ الصَّبِيَّ = dia melapangkan rezeki bagi si anak). Jadi, penafsiran ayat ini adalah bahwa Allah lapangkan baginya rezeki dan Allah luaskan kehormatannya. Seharusnya dia bersyukur kepada Allah atas nikmat yang diberikan kepadanya, tetapi dia sangat ingkar kepada Allah lalu berpaling dari dakwah dan sombong; bahkan, dia membalas nikmat dengan kekafiran, serta membalas karunia dengan keingkaran dan kedurhakaan.

Konteks pembicaraan dari kata *tamhîd* (تَمْهِيْد) di sini ditujukan kepada Al-Walid bin Al-Mughirah. Menurut Hamka, sesudah harta Al-Walid/melimpah serta berkembang dan sesudah putra-putra yang disaksikan mengalami pertumbuhan dan perkembangannya di hadapan mata maka Al-Walid pun disegani orang, dihormati, dan menjadi orang yang terkemuka. Orang tidak berani memutuskan suatu hal kalau tidak meminta buah pikirannya terlebih dahulu. Dari sini dipahami bahwa kata *tamhîd* diartikan sebagai 'berkembang' atau 'perkembangan' karena rasa bangga dengan harta yang berlimpah dan dengan hadirnya anak-anak di hadapan mata serta melihat perkembangan mereka menurut bakat masing-masing adalah kekayaan yang utama dalam kehidupan manusia. Hal ini ditegaskan di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 46. Dengan demikian, Al-Walid telah mencapai kedua kebanggaan atau persiapan hidup itu, yakni harta berkembang dan anak-anak pun berkembang.

M. Quraish Shihab, di dalam *Tafsir Al-Amanah* dan *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim* menjelaskan bahwa kata *tamhîd* (تَمْهِيْد) dalam ayat tersebut merupakan suatu ungkapan yang berarti 'kelapangan dalam harta-benda dan ketinggian dalam kedudukan'. Dengan kata lain, bila ayat yang dikaji ini ingin dipahami secara bebas maka ia dapat diartikan sebagai 'segala macam kemudahan yang diperoleh dalam kehidupan ini'. Ayat tersebut menggambarkan, bahwa Al-Walid di samping memiliki harta yang demikian berlimpah serta putra-putra yang banyak lagi menonjol dalam masyarakatnya, ia juga telah dianugerahi oleh Allah dengan kemudahan-kemudahan sehingga ia benar-benar dapat menikmati kehidupan dunia ini.

Dari keterangan di atas, dapat ditegaskan bahwa yang dimaksud dengan kata *tamhîd* (تَمْهِيْد) adalah 'mempersiapkan', 'memudahkan', dan atau 'melapangkan'. Di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 14 di atas—yang merupakan satu-satunya ayat yang menggunakan kata *tamhîdâ*— mengandung makna 'kelapangan di dalam harta benda dan ketinggian kedudukan serta berbagai macam kemudahan yang diperoleh dalam kehidupan ini', khususnya yang diterima oleh Al-Walid bin Al-Mughirah.

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

TANÂBAZU (تَنَابَزُوا)

Kata *tanâbazû* (تَنَابَزُوا) adalah *fi'il mudhâri'* (verba masa kini/mendatang) untuk orang kedua jamak. Terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga

huruf, yaitu *nûn- bâ - zai.* Akar kata itu, menurut Ibnu Manzhur, menunjuk pada makna pemberian *laqab* (julukan) yang tidak baik. Juga dipakai untuk mencela dalam hal keturunan dan bentuk fisik, seperti memberi gelar kepada orang dengan 'pendek' atau 'anak Yahudi'.

Dalam Al-Qur'an, *tanâbazû* (تَنَابَزُوا) hanya tersebut sekali, yaitu dalam QS. Al-Hujurât (49): 11. Kata tersebut didahului oleh *lâ an-nâhiyah* (لاَ النَّاهِيَة = *lâ* pelarang), dan diiringi oleh kata *alqâb* (أَلْقَاب = julukan-julukan). Selengkapnya dikatakan *lâ tanâbazû bil alqâb* (وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَبِ = janganlah kalian saling memanggil dengan julukan-julukan yang buruk). Seruan itu merupakan salah satu petunjuk kepada orang-orang beriman di dalam berhubungan antara satu dengan lainnya di dalam rangka menghindari kemungkinan terjadinya ketidaksenangan antara satu dengan lainnya yang dapat membawa kepada perpecahan dan perceraian.

Menurut Ibnu Abbas, yang dikutip oleh Al-Qurthubi, yang dimaksud memanggil dengan julukan yang buruk adalah memanggil seseorang dengan julukan yang menunjuk pada dosa yang sudah ditinggalkan oleh orang tersebut. Al-Hasan dan Mujahid juga mengatakan, bahwa yang dimaksud memanggil dengan julukan yang tidak baik di situ, adalah memanggil seorang Muslim dengan kafir, Yahudi, Nasrani, dan fasik; sedangkan Az-Zajjaj mengatakan, bahwa termasuk di dalamnya semua *laqab* yang tidak disukai oleh orang yang bersangkutan. Orang Mukmin wajib memanggil saudaranya dengan nama yang paling baik. Menurut hadis riwayat Ahmad Ibnu Hambal dari Jubairah bin Adh-Dhahhak, ayat itu turun berkenaan dengan Bani Salamah. Ia berkata, "Dulu kami semua memiliki dua atau tiga nama. Ketika Rasulullah datang, beliau memanggil salah seorang dari kami dengan salah satu nama yang tidak kami sukai. Hal tersebut kami sampaikan kepada beliau. Tidak lama kemudian, turunlah ayat yang melarang memberikan nama kepada seseorang dengan nama yang tidak disenangi ini." Menurut para mufasir, dikecualikan dalam hal ini, nama yang sudah populer dipakai untuk orang itu sebagai ciri khas baginya dan tidak ada maksud untuk menghinanya, seperti gelar si bongkok atau si pincang kepada orang yang bongkok dan pincang. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

TANHITÛN (تَنْحِتُون)

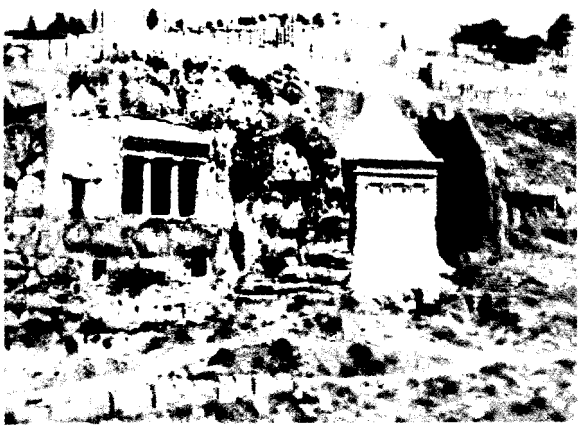
Kata *tanhitûn* (تَنْحِتُون) adalah bentuk *fi'il mudhâri'* (verba masa kini/mendatang) untuk orang kedua jamak yang berasal dari akar kata *nahit* (نَحْت). Makna kata *nahit* yang terangkai dari huruf *nûn, hâ'* dan *tâ'* ini berkisar antara memahat, mengukir, meraut, dan semacamnya. Tabiat atau pembawaan disebut *an-nahîtah* (اَلنَّحِيْتَة) karena sifat tersebut telah melekat dalam diri manusia bagaikan ukiran dan pahatan.

Dalam Al-Qur'an, *tanhitûn* (تَنْحِتُون) terdapat pada dua tempat, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 74; Asy-Syu'arâ' [26]: 149; dan Ash-Shâffât [37]: 95. Sedang *yanhitûn* (يَنْحِتُوْن), verba yang sama tetapi untuk orang ketiga jamak, hanya tersebut sekali, yaitu pada QS. Al-Hjir [15]: 82. Kedua bentuk tersebut menunjuk pada arti *memahat* atau *mengukir (batu).*

Penggunaan kata *tanhitûn* (تَنْحِتُون) yang terdapat pada QS. Al-A'râf [7]: 74 dan QS. asy-Syu'arâ', [26]: 149 serta kata *yanhitûn* (يَنْحِتُوْن) yang terdapat pada QS. Al-Hjir [15]: 82 berkaitan dengan salah satu nikmat yang diberikan oleh Allah swt. kepada kaum Tsamud, yaitu keahlian membuat rumah yang kokoh dari gunung-gunung batu dengan memahat dan mengukirnya. Tempat yang pernah mereka bangun (di Hijr) pernah dilewati oleh Nabi dalam perjalanan bersama sahabatnya ke Tabuk. Kala itu, Nabi saw. mangingatkan kedatangan azab Allah yang pernah menimpa mereka atas kedurhakaannya dengan bersabda kepada sahabatnya:

لاَ تَدْخُلُوْا بُيُوْتَ الْقَوْمِ الْمُعَذَّبِيْنَ إِلاَّ أَنْ تَكُوْنُوْا بَاكِيْنَ فَإِنْ لَمْ تَبْكُوْا فَتَبَاكَوْا خَشْيَةَ أَنْ يُصِيْبَكُمْ مَا أَصَابَهُمْ

(lâ tadkhulû buyûtal-qaûmil-mu'adzdzabîna illâ an takûnû bâkîna fa'in lam tabkû fatabâkau khasyyata an



yushîbakum mâ ashâbahum)
"Janganlah kalian memasuki rumah atau tempat kaum yang pernah diazab kecuali kalian menangis dan kalau ada yang sulit menangis maka hendaknya yang lain membuatnya menangis karena saya khawatir kalian akan ditimpa musibah yang sama dengan musibah yang telah menimpa mereka." (HR. Ahmad)

Dalam hadits lain yang juga diriwayatkan oleh Ahmad dari Jabir disebutkan, bahwa ketika melewati tempat itu Nabi juga bersabda kepada sahabatnya, "Janganlah kalian meminta tanda kekuasaan Allah (*mu'jizat*) sebagaimana mereka meminta agar dikeluarkan unta dari batu lalu mereka tetap tidak percaya setelah permintaan mereka dikabulkan sehingga mereka dibinasakan".

Kemudian penggunaan kata *tanḥitûna* (تَنْحِتُون) yang terdapat pada QS. Ash-Shâffât [37]: 95 menunjuk pada perkataan Nabi Ibrahim *as.* kepada kaumnya yang marah karena Nabi Ibrahim telah menghancurkan patung-patung berhala yang mereka sembah. Ketika ditanya oleh mereka "Siapa yang berbuat begini terhadap Tuhan-Tuhan kami?" Nabi Ibrahim berkata, "Apakah kamu menyembah patung-patung yang kalian pahat sendiri?" Hal itu sebagai celaan terhadap mereka sekaligus mengajaknya berpikir secara sehat.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

TAQWÂ (تَقْـوَى)

Secara etimologi kata ini merupakan bentuk *mashdar* dari kata *ittaqâ – yattaqi* (اتَّقَى – يَتَّقِىْ), yang berarti 'menjaga diri dari segala yang membahayakan'. Sementara pakar berpendapat bahwa kata ini lebih tepat diterjemahkan dengan 'berjaga-jaga atau melindungi diri dari sesuatu'. Kata takwa dengan pengertian ini dipergunakan di dalam Al-Qur'an, misalnya pada QS. Al-Mu'min [40]: 45 dan QS. Ath-Thûr [52]: 27. Kata ini berasal dari kata *waqâ – yaqî – wiqâyah* (وَقَى – يَقِى – وِقَايَة), yang berarti 'menjaga diri', 'menghindari', dan 'menjauhi', yaitu menjaga sesuatu dari segala yang dapat menyakiti dan mencelakakan. Penggunaan bentuk kata kerja *waqâ* (وَقَى) dapat dilihat antara lain dalam QS. Al-Insân [76]: 11, QS. Ad-Dukhân [44]: 56, dan QS. Ath-Thûr [52]: 28. Penggunaan bentuk *ittaqâ* (اِتَّقَى) dapat dilihat, antara lain, dalam QS. Al-A'râf [7]: 96. Kata *taqwâ* (تَقْوَى) juga sinonim dengan kata *khauf* (خَوْف) dan *khasyyah* (خَشْيَة) yang berarti 'takut'. Bahkan, kata ini memunyai pengertian yang hampir sama dengan kata taat. Kata *taqwâ* yang dihubungkan dengan kata *thâ'ah* (طَاعَة) dan *khasyyah* (خَشْيَة) digunakan Al-Qur'an di dalam QS. An-Nûr [24]: 52.

Secara terminologi *syar'i* (agama), kata *taqwâ* mengandung pengertian 'menjaga diri dari segala perbuatan dosa dengan meninggalkan segala yang dilarang Allah swt. dan melaksanakan segala yang diperintahkan-Nya'.

Dalam Al-Qur'an kata ini disebut 258 kali dalam berbagai bentuk dan dalam konteks yang bermacam-macam. Kata *taqwâ* yang dinyatakan dalam bentuk kata kerja lampau (*fi'il mâdhî*) ditemukan sebanyak 27 kali, yaitu dengan bentuk *ittaqâ* (اِتَّقَى) sebanyak 7 kali, antara lain, dalam QS. Al-Baqarah [2]: 189; dalam bentuk *ittaqau* (اِتَّقَوْا) sebanyak 19 kali, seperti dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 93; dan dalam bentuk *ittaqaitunna* (اِتَّقَيْتُنَّ) hanya satu kali, ditemukan di dalam QS. Al-Aḥzâb [33]: 32. Dalam bentuk-bentuk seperti di atas, kata *taqwâ* pada umumnya memberi gambaran mengenai keadaan dan sifat-sifat serta ganjaran bagi orang-orang bertakwa. Kata *taqwâ* yang diungkapkan dalam bentuk kata kerja yang menunjukkan masa sekarang (*fi'l mudhâri'*)

ditemukan sebanyak 54 kali. Dalam bentuk ini, Al-Qur'an menggunakan kata itu untuk: (1) menerangkan berbagai ganjaran, kemenangan, dan pahala yang diberikan kepada orang yang bertakwa, seperti di dalam QS. Ath-Thalâq [65]: 5; (2) menerangkan keadaan atau sifat-sifat yang harus dimiliki oleh seseorang sehingga ia diharapkan dapat mencapai tingkat takwa, yang diungkapkan bentuk *la'allakum tattaqûn* (لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ = semoga Engkau bertakwa), seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 183; dan (3) menerangkan ancaman dan peringatan bagi orang-orang yang tidak bertakwa, seperti dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 32.

Kata *taqwâ* yang dinyatakan dalam kalimat perintah ditemukan sebanyak 86 kali, 78 kali di antaranya mengenai perintah untuk bertakwa yang ditujukan kepada manusia secara umum. Objek takwa dalam ayat-ayat yang menyatakan perintah takwa tersebut bervariasi, yaitu: (1) Allah sebagai objek ditemukan sebanyak 56 kali, misalnya pada QS. Al-Baqarah [2]: 231 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 131; (2) Neraka sebagai objeknya dijumpai sebanyak 2 kali, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 24 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 131; (3) Fitnah/siksaan sebagai objek takwa didapati satu kali, yaitu pada QS. Al-Anfâl [8]: 25; (4) Objeknya berupa kata-kata *rabbakum* (رَبَّكُمْ), *al-ladzî khalaqakum* (الَّذِيْ خَلَقَكُمْ), dan kata-kata lain yang semakna berulang sebanyak 15 kali, misalnya di dalam QS. Al-Hajj [22]: 1.

Dari 86 ayat yang menyatakan perintah bertakwa pada umumnya (sebanyak 82 kali) objeknya adalah Allah, dan hanya 4 kali yang objeknya bukan Allah melainkan neraka, Hari Kemudian, dan siksaan. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa ayat-ayat yang berbicara mengenai takwa dalam Al-Qur'an pada dasarnya yang dimaksudkan adalah ketakwaan kepada Allah swt. Perintah itu pada dasarnya menunjukkan bahwa orang-orang yang akan terhindar dari api neraka dan siksaan Hari Kemudian nanti adalah orang-orang yang bertakwa kepada Allah swt.

Kata *taqwâ* yang dinyatakan dalam bentuk *mashdar*, ditemukan dalam Al-Qur'an sebanyak 19 kali. Diungkapkan dalam bentuk *tuqâh* (تُقَاة) sebanyak 2 kali dan dalam bentuk *taqwâ* (تَقْوَى) sebanyak 17 kali. Dalam bentuk ini kata *taqwâ* pada umumnya digunakan Al-Qur'an untuk: (1) menggambarkan bahwa suatu pekerjaan yang dilakukan harus didasarkan atas ketakwaan kepada Allah swt., seperti dalam QS. Al-Hajj [22]: 37; dan (2) menggambarkan bahwa takwa merupakan modal utama dan terbaik untuk menuju kehidupan akhirat.

Takwa kepada Allah merupakan sesuatu yang harus dilaksanakan. Takwa kepada Allah, menurut Muhammad Abduh, adalah menghindari siksaan Allah dengan jalan menghindarkan diri dari segala yang dilarang-Nya serta mengerjakan segala yang diperintahkan-Nya. Hal ini, lanjutnya, hanya dapat terlaksana melalui rasa takut dari siksaan yang menimpa dan rasa takut kepada yang menjatuhkan siksaan, yaitu Allah. Rasa takut itu pada mulanya timbul dari keyakinan tentang adanya siksaan. Perintah dan larangan Allah dapat dikategorikan ke dalam dua kelompok, yaitu (1) perintah dan larangan yang berkaitan dengan alam raya yang disebut hukum-hukum alam, seperti dinyatakan di dalam QS. Fushshilat [41]: 11, misalnya, api membakar atau bulan berputar mengelilingi bumi; dan (2) perintah dan larangan yang berkaitan dengan pelaksanaan ajaran agama yang ditujukan kepada manusia, seperti perintah melakukan shalat yang dinyatakan di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 78. Kumpulan dari perintah dan larangan ini dinamakan hukum-hukum syariat. Sanksi pelanggaran terhadap hukum-hukum alam akan diperoleh di dunia, sedangkan sanksi pelanggaran terhadap hukum-hukum syariat akan diperoleh di akhirat. Dengan demikian, ketakwaan memunyai dua sisi, yaitu sisi duniawi dan sisi ukhrawi. Sisi duniawi, yaitu memperhatikan dan menyesuaikan diri dengan hukum-hukum alam, sedangkan sisi ukhrawi, yakni memperhatikan dan melaksanakan hukum-hukum syariat.

Takwa dalam arti melaksanakan perintah

Allah dan menjauhi larangan-Nya hanya dapat terwujud oleh dorongan harapan memperoleh kenikmatan surgawi serta rasa takut terjerumus ke dalam neraka. Karenanya, sebagian ulama menggambarkan takwa sebagai gabungan di antara harapan dan rasa takut.

Ketakwaan yang dinyatakan di dalam bentuk amal perbuatan jasmaniah yang dapat disaksikan secara lahiriah merupakan perwujudan keimanan seseorang kepada Allah swt. Iman yang terdapat di dalam dada diwujudkan dalam bentuk amal perbuatan jasmaniah. Oleh sebab itu, kata *taqwâ* di dalam Al-Qur'an sering dihubungkan dengan kata *îmân* (الإِيْمَان), seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 103, QS. Al-A'râf [7]: 96, QS. Âli 'Imrân [3]: 179, QS. Al-Anfâl [8]: 29, dan QS. Muhammad [47]: 36.

Al-Qur'an menyebut orang yang bertakwa dengan *al-muttaqi* (الْمُتَّقِى), jamaknya *al-muttaqîn* (الْمُتَّقِيْنَ), yang berarti 'orang yang bertakwa'. Kata itu disebut Al-Qur'an sebanyak 50 kali, digunakan Al-Qur'an untuk (1) menggambarkan bahwa orang-orang yang bertakwa dicintai oleh Allah swt. dan di akhirat nanti akan diberi pahala dan tempat yang paling baik, yaitu surga, seperti yang diungkapkan di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 76, QS. Adz-Dzâriyât [51]: 15, dan QS. Ad-Dukhân [44]: 51; (2) menggambarkan bahwa orang-orang yang bertakwa adalah orang-orang yang mendapat kemenangan, seperti diungkapkan QS. An-Naba' [78]: 31; (3) menggambarkan bahwa Allah merupakan pelindung (wali) bagi orang-orang yang bertakwa, seperti diungkapkan dalam QS. Al-Jâtsiyah [45]: 19; dan (4) menggambarkan bahwa beberapa kisah yang terjadi merupakan peringatan dan teladan bagi orang-orang yang bertakwa, seperti yang diungkapkan dalam QS. Al-Anbiyâ' (21]: 48 dan QS. Al-Hâqqah [69]: 48.

Al-Qur'an tidak menjelaskan secara rinci siapa yang dimaksudkan dengan istilah itu. Al-Qur'an hanya menyebutkan beberapa cirinya, antara lain dalam QS. Al-Baqarah (2]: 2–5. Selanjutnya dijelaskan dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 132–135. Ciri-ciri orang bertakwa menunjukkan suatu kepribadian yang benar-benar utuh dan integral, sebagaimana dinyatakan dalam QS. Al-Hujurât [49]: 13. Penggunaan kata *atqâkum* (أَتْقَاكُمْ) dalam ayat ini sekaligus menunjukkan bahwa *taqwâ* memunyai tingkatan-tingkatan. Perbedaan tingkatan tersebut sangat ditentukan oleh kualitas keimanan dan ketaatan seseorang dalam melaksanakan perintah dan meninggalkan larangan Allah swt.

Orang-orang yang bertakwa diberi berbagai kelebihan oleh Allah swt., tidak hanya ketika mereka di akhirat nanti, tetapi juga ketika mereka berada di dunia ini. Beberapa kelebihan mereka disebutkan di dalam Al-Qur'an, antara lain: (1) dibukakan jalan keluar pada setiap kesulitan yang dihadapinya (QS. Ath-Thalâq [65]: 2); (2) dimudahkan segala urusannya (QS. Ath-Thalâq [65]: 4); (3) dilimpahkan kepadanya berkah dari langit dan bumi, misalnya dinyatakan dalam QS. Al-A'râf [7]: 96; (4) dianugerahi *furqân* (فُرْقَان), yakni petunjuk untuk membedakan yang hak dan yang batil (QS. Al-Anfâl [8]: 29; dan (5) diampuni segala kesalahannya dan dihapus segala dosanya (QS. Al-Hadîd [57]: 28 dan QS. Al-Anfâl [8]: 29). ❖ *Hasan Zaini* ❖

TASBÎH (تَسْبِيْح)

Kata *tasbîh* (تَسْبِيْح) adalah bentuk *mashdar* dari *sabbaha – yusabbihu – tasbîhan* (سَبَّحَ – يُسَبِّحُ – تَسْبِيْحًا), yang berasal dari kata *sabh* (سَبْح). Menurut Ibnu Faris, asal makna kata *sabh* ada dua. **Pertama,** sejenis ibadah. **Kedua,** sejenis perjalanan cepat. Pengertian kata *tasbîh* (تَسْبِيْح) berasal dari pengertian pertama, yaitu menyucikan Allah swt. dari segala keburukan (*tanzîhullâhi min kulli sû* (تَنْزِيْهُ اللهِ مِنْ كُلِّ سُوْء), sedangkan kata *tanzîh* (تَنْزِيْه) berarti *tab'îd* (تَبْعِيْد = menjauhkan). Jadi, Allah jauh dari setiap yang jelek. Sementara itu, kata *subbuh* (سُبُّوْح) adalah sifat bagi Allah, yang berarti 'Allah Maha Suci dari segala sesuatu yang tidak pantas bagi-Nya'.

Ar-Raghib Al-Ashfahani mengartikan kata *as-sabh* (السَّبْح) sebagai 'berlari cepat di dalam air (berenang) atau di udara (terbang)'. Kata itu dapat dipergunakan untuk perjalanan bintang

di langit, atau lari kuda yang cepat, atau kecepatan beramal. Dinamakan *tasbîh* karena segera pergi untuk beramal dalam rangka menyembah Allah. Kata ini berlaku untuk melakukan kebaikan atau menjauhi kejahatan. Lebih lanjut Al-Ashfahani menambahkan, *tasbîh* bisa dalam wujud perkataan, perbuatan ataupun niat. Pengertian *tasbîh* terakhir itu mengacu kepada pengertian *isthilâhî* yang sudah berkembang sampai sekarang.

Kata *tasbîh* di dalam bentuk *mashdar* hanya disebutkan dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 44 dan QS. An-Nûr [24]: 41. Di dalam bentuk *fi'l mâdhî* disebut empat kali, yaitu di dalam QS. Al-Hadîd [57]: 1, QS. Al-Hasyr [59]: 1, QS. Ash-Shaff [61]: 1, QS. As-Sajadah [32]: 15. Di dalam bentuk *fi'l mudhâri'* disebut 20 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 30, QS. Ar-Ra'd [13]: 13, QS. Al-Isrâ' [17]: 44 (dua kali), QS. Al-Anbiyâ' [21]: 20 dan 79, QS. An-Nûr [24]: 36 dan 41, dan lain-lain. Di dalam bentuk *fi'l amr* disebut 18 kali. Antara lain di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 4, QS. Al-Hijr [15]: 98, QS. Maryam [19]: 11, QS. Thâhâ [20]: 130 (dua kali), QS. Al-Furqân [25]: 58, QS. Al-Ahzâb [33]: 42, dan lain-lain. Dalam bentuk *Subhâna*, baik di-*idhafah*-kan atau tidak, disebut 41 kali, antara lain dalam QS. Yûsuf [12]: 108, QS. Al-Isrâ' [17]: 1, 93, dan 108, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 22, QS. Al-Mu'minûn [23]: 91, QS. An-Naml [27]: 8, QS. Al-Qashash [28]: 68, dan lain-lain. Dalam bentuk *musabbihûn*, *musabbihîn* disebut dua kali, yaitu dalam QS. Ash-Shaffât [37]: 143 dan 166.

Firman Allah dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 44 menjelaskan bahwa langit yang tujuh, bumi dan segala yang ada dalamnya ber-*tasbîh* kepada Allah, meskipun kita tidak mengetahui *tasbîh* mereka. Muhammad Husain Ath-Thabathabai mengemukakan dalam tafsirnya, *tasbîh* di sini maksudnya adalah *tanzîhun qauliy* (تَنْزِيْهٌ قَوْلِيّ = mensucikan Allah melalui ucapan). Hakikat *kalâm* (كَلاَم) adalah mengungkapkan apa yang terdapat dalam hati dengan bermacam-macam isyarat. Tatkala manusia tidak mendapatkan apa yang ditujunya melalui isyarat maka ia menggunakan lafal, yaitu suara yang diperuntukkan bagi suatu pengertian. Dengan cara itu ia menunjukkan apa yang ada dalam hatinya. Sering pula orang menggunakan isyarat tangan, kepala dan lainnya untuk menyatakan maksudnya. Demikian juga halnya perbuatan yang menggunakan tulisan atau membuat tanda-tanda. Yang benar, demikian Husain menambahkan, *tasbîh* semua makhluk itu adalah ucapan *haqîqî;* namun, tidak mesti dengan lafal tertentu dan suara yang dibunyikan. Ditambahkannya; namun, dikenal di kalangan Syi'ah dan Ahli Sunnah, semua yang ada ini ber-*tasbîh* kepada Allah.

Al-Qurthubi mengemukakan dalam tafsirnya, terdapat perbedaan pendapat dalam memahami keumuman ayat ini, apakah di-*takhshîsh* atau tidak. Satu golongan ulama berpendapat, tidak di-*takhshîsh* dan tetap berlaku umum, yaitu semua makhluk ciptaan Tuhan mengakui bahwa Allah *'Azza wa Jalla* adalah Maha Pencipta dan Maha Kuasa. *Tasbîh* di sini merupakan *tasbîhud-dalâlah* (تَسْبِيْح الدَّلاَلَة), bukan *tasbîhul-haqîqah* (تَسْبِيْح الْحَقِيْقَة); namun, kita tidak dapat mendengar dan memahami *tasbîh* mereka. Ada lagi yang berpendapat, meskipun kata *asy-syai'* (الشَّيْء) di dalam ayat ini bersifat umum; namun, maksudnya adalah khusus, yaitu tertentu pada makhluk hidup dan manusia, tidak mencakup benda-benda mati. Ini dikuatkan dengan adanya ucapan 'Ikrimah bahwa pohon kayu ber-*tasbîh*, sedangkan benda mati tidak.

Sayyid Quthub di dalam tafsirnya lebih menekankan hikmah yang bisa diambil oleh manusia dari *tasbîh* yang dilakukan oleh burung dan makhluk-makhluk lainnya yang ada di langit dan di bumi. Bila makhluk lain tersebut selalu ber-*tasbîh* kepada Allah maka manusia lebih pantas lagi untuk melakukannya dan tidak sewajarnya mereka lalai.

Kata *tasbîh* yang ada di dalam Al-Qur'an ternyata objeknya selalu nama Allah, artinya mereka ber-*tasbîh* memuji Allah, sedangkan subjek atau yang melakukannya bukan hanya manusia, tetapi juga makhluk lain, seperti

Tawwâb, At-

malaikat, jin, gunung, burung dan makhluk-makhluk lainnya. Setiap kata *subhâna* (سُبْحَانَ) selalu dihubungkan dengan kata *Allâh*, atau *rabbi, rabbika* dan *al-ladzî*. Umpamanya *subhânallâh* (سُبْحَانَ اللهِ), *subhâna rabbika* (سُبْحَانَ رَبِّكَ), *subhâna rabbi* (سُبْحَانَ رَبِّ), dan *subhânal-lazî* (سُبْحَانَ الَّذِي).

❖ *Hasan Zaini* ❖

TAWWÂB, AT- (التَّوَّاب)

Kata *At-Tawwâb* (التَّوَّاب), terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *ta', waw*, dan *bâ'*. Maknanya hanya satu, yaitu *kembali*. Kata ini mengandung makna bahwa yang kembali pernah berada pada satu posisi, baik tempat maupun kedudukan, kemudian meninggalkan posisi itu, selanjutnya dengan "kembali" ia menuju kepada posisi semula.

Dalam Al-Qur'an, kata *At-Tawwâb*, baik dengan hiasan *alif* dan *lâm* maupun tidak, ditemukan sebanyak 11 kali, kesemuanya menunjuk kepada Allah swt., hanya sekali saja kata ini ditemukan dalam bentuk jamak *at-tawwâbîn* (التَّوَّابِينْ), dan yang dimaksud adalah manusia-manusia.

إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ *"Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang taubat dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri"* (QS. al-Baqarah [2]: 222).

Kata kerja yang menggunakan akar kata yang terangkai oleh ketiga huruf di atas, beraneka macam pelakunya; sekali Allah dan di kali lain manusia. Perhatikan misalnya kedua ayat berikut: فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ *"Kemudian Adam menerima beberapa kalimat dari Tuhannya, maka Allah tâba/kembali atasnya (menerima taubatnya?). Sesungguhnya Allah Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang"* (QS. al-Baqarah [2]: 37).

Di sini pelaku adalah Allah, sedang firman-Nya dalam QS. Thâhâ [20]: 82:

وَإِنِّى لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ

"Sesungguhnya Aku Maha Pengampun bagi orang yang bertaubat, beriman, beramal saleh, kemudian tetap di jalan yang benar."

Pelakunya seperti terbaca adalah manusia, sedang dalam QS. at-Taubah [9]: 118) menunjuk kepada kedua pelaku tersebut.

Al-Ghazali mengartikan *at-Tawwâb* yang merupakan sifat Allah sebagai:

"Dia (Allah) yang kembali berkali-kali menuju cara yang memudahkan taubat untuk hamba-hamba-Nya, dengan jalan menampakkan tanda-tanda kebesaran-Nya, menggiring kepada mereka peringatan-peringatan-Nya, serta mengingatkan ancaman-ancaman-Nya, sehingga bila mereka telah sadar akan akibat buruk dari dosa-dosa, dan merasa takut dari ancaman-ancaman-Nya, mereka kembali (bertaubat) dan Allah pun kembali kepada mereka dengan anugerah pengabulan."

Menurut mufassir At-Thabathabai: Taubat dari Allah berarti kembali-Nya Allah kepada hamba dengan mencurahkan rahmat. Adapun taubat manusia, maka dia adalah permohonan ampun, disertai dengan meninggalkan dosa. Taubat manusia berada antara dua jenis taubat Tuhan, karena manusia tidak dapat melepaskan diri dari Tuhan dalam keadaan apa pun, maka taubatnya atas maksiat yang dia lakukan, memerlukan taufiq, bantuan, dan rahmat-Nya, agar taubat tersebut dapat terlaksana, setelah itu, manusia yang bertaubat, masih memerlukan lagi pertolongan Allah dan rahmat-Nya, agar upayanya bertaubat benar-benar dapat diterima oleh-Nya.

Demikian terlihat bahwa taubat manusia berada antara dua *taubat* Allah. Yang pertama, berupa kembalinya Allah memberi anugerah pada manusia dalam bentuk menggerakkan hatinya untuk bertaubat dan menyesali dosanya. Yang kedua, setelah manusia tadi memenuhi panggilan hatinya yang digerakkan Allah itu, Allah sekali lagi, kembali atau taubat kepada hamba-Nya, tetapi kali ini dalam bentuk mengampuni dosanya, bahkan mengganti kesalahan atau kejahatan yang mereka lakukan dengan kebajikan. (QS. Al-Furqân [25]: 70).

Perlu dicatat dan dicamkan bahwa dalam al-Qur'an tidak ditemukan bentuk jamak yang

menunjuk kepada Allah sebagai penerima/pemberi taubat. Bahkan secara tegas, kata kerja yang menunjuk kepada penerimaan-Nya, dikemukakan dalam bentuk tunggal dan menunjuk kepada diri-Nya sendiri. Firman-Nya setelah mengutuk mereka yang menyembunyikan kebenaran:

إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ وَأَصْلَحُوا۟ وَبَيَّنُوا۟ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ

"Kecuali mereka yang telah taubat dan mengadakan perbaikan dan menerangkan (kebenaran), maka terhadap mereka itu Aku menerima taubatnya dan **Akulah** *Yang Maha Penerima taubat lagi Maha Penyayang"* (QS. al-Baqarah [2]: 160).

Penggunaan bentuk tunggal dalam hal taubat adalah karena tidak ada satu makhluk pun yang memunyai wewenang atau terlibat dalam menerima atau menolak taubat, hanya Allah sendiri saja yang menerima taubat dan memberi pengampunan. Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

THÂ'AH (طَاعَة)

Kata *thâ'ah* (طَاعَة) sering diartikan dengan 'patuh/tunduk'. Dalam bentuk tunggal, kata *thâ'ah* hanya disebut tiga kali dalam Al-Qur'an, yaitu dalam QS. An-Nisâ' [4]: 81, QS. An-Nûr [24]: 53, dan QS. Muhammad [47]: 21, sedangkan dalam bentuk-bentuk lain disebut 127 kali.

Secara etomologis, kata *thâ'ah* berasal dari akar kata *thawa'a* (طَوَعَ) yang pada mulanya berarti 'menemani/mengikuti'. Seseorang yang mengikuti orang lain dan dengan ikhlas menuruti perintahnya dinamakan *al-muthawwi'* (الْمُطَوِّعُ). Arti ini kemudian berkembang, sejalan dengan perkembangan pemakaiannya, sehingga orang yang ikut berjihad disebut *al-mutathawwi'ah* (الْمُتَطَوِّعَة) karena dalam perang ia harus mengikuti dan melaksanakan semua aba-aba dari komandannya. Istri yang setia kepada suaminya dinamakan *muthi'ah* (مُطِيْعَة) karena selalu setia menemani dan menuruti suaminya. Agaknya, dari sinilah orang yang patuh dan tunduk melaksanakan ibadah kepada Allah disebut orang yang taat (*thâ'ah*).

Dari kandungan ayat-ayat yang menggunakan kata *thâ'ah* dapat dipahami bahwa Al-Qur'an menggunakan kata tersebut, dengan segala derivasinya, untuk menunjukkan arti 'patuh/tunduk'. Patuh dan tunduk yang dikehendaki Al-Qur'an ialah yang berkaitan dengan kebaikan, tidak ada *thâ'ah* digunakan untuk kejahatan. Akan tetapi, tidak semua kata yang berasal dari kata *thawa'a* (طَوَعَ) itu digunakan untuk arti 'patuh dan tunduk' karena bila Al-Qur'an menggunakannya di dalam bentuk *yastathi'* (يَسْتَطِيْع) maka artinya adalah 'kemampuan'. Misalnya, QS. An-Nisâ' [4]: 98, menggambarkan kewajiban berhijrah di jalan Allah bagi setiap Mukmin, kecuali orang yang tidak mampu, tidak berdaya.

Thâ'ah di dalam Al-Qur'an kadang-kadang dikaitan dengan perintah dan kadang-kadang dengan larangan. Artinya, ada perintah taat dan ada larangan taat. Akan tetapi, yang terakhir ini sesungguhnya tidak ada karena yang dilarang itu sama dengan tidak ada. Misalnya, QS. Al-Ahzâb [33]: 1 dan 48, yang di dalamnya terdapat larangan taat kepada orang kafir dan sombong. Oleh karenanya, taat kepada yang kafir dan sombong itu tidak dinamakan taat di dalam konsep Al-Qur'an. Oleh sebab itu, taat yang ada hanya berhubungan dengan perintah.

Bilamana diperhatikan objek-objek perintah taat di dalam Al-Qur'an, dapat disimpulkan bahwa objeknya hanya tiga, yaitu Allah, Rasul saw., dan penguasa (*ulil-amr* [أُولِى الأَمْر]). Ketiga objek ini ditemui sekaligus di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 59, yang memerintahkan taat kepada Allah, taat kepada rasul-Nya, dan kepada pemimpin. Ayat tersebut berbunyi,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ

("Yâ ayyuhal-ladzîna âmanû athî'ullâha wa athî'ur-rasûla wa ulil-amri minkum")

"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (-Nya), dan ulil amri di antara kamu."

Taat kepada Allah ialah menggunakan Al-Qur'an sebagai pedoman hidup. Taat kepada-

Thâ'am

Nya karena Rasul telah diutus Allah untuk menjelaskan perintah dan larangan-Nya agar manusia dapat mengerti dan mengamalkannya. Oleh sebab itu, beliau adalah suri teladan yang harus wajar diikuti. Taat kepada penguasa ialah dengan mematuhi peraturan-peraturan yang dibuatnya, selama peraturan itu dibuat berdasarkan musyawarah dan tetap sejalan dengan ajaran Al-Qur'an dan sunah Nabi. Apabila peraturan atau perintah penguasa tersebut bertentangan dengan ajaran Islam maka setiap pribadi dilarang mendengar dan mematuhinya. Dengan demikian, orang yang taat menurut Al-Qur'an ialah orang yang taat kepada Allah, Rasul, dan penguasa selama perintahnya tidak bertentangan dengan petunjuk Allah dan Rasul. Syarat inilah yang ditentukan Ayat 59 QS. An-Nisâ' yang disebut di atas tidak menggandengkan secara eksplisit kata *thâ'ah* dengan objek ketiga (*ulil-amr*). ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

THA'ÂM (طَعَام)

Kata *tha'âm* (طَعَام) adalah bentuk tunggal dari *ath'imah* (أَطْعِمَة). Berakar pada huruf-huruf *thâ', ain,* dan *mîm* yang berarti 'mengecap', 'mencicipi', atau 'merasai' sesuatu. Berdasarkan akar kata itu, lahir beberapa bentuk, antara lain *tha'm* (طَعْم = rasa), *math'am* (مَطْعَم = tempat makan), *istith'âm* (اِسْتِطْعَام = meminta makanan), *thu'm* (طُعْم = makanan, umpan untuk makanan ikan, suap atau pemberian untuk dinikmati seseorang, dan penyuntikan karena memasukkan sesuatu yang sama fungsinya dengan makanan). Menurut Al-Khalil, seperti dikutip oleh Ibnu Faris dan Ibnu Manzhur, penggunaan kata *tha'âm* (طَعَام = makanan) dalam percakapan orang Arab dikhususkan pada gandum, seperti sabda Nabi saw. dari Abu Said Al-Khudri tentang zakat fitrah, *tsâ'ân min tha'âm* (صَاعًا مِنْ طَعَامٍ = 'satu shâ gandum), sedangkan kata *ith'âm* (إِطْعَام = memberi makan) digunakan untuk pemberian semua jenis yang dikecap atau dimakan, termasuk air. Menurut Ibnu Manzhur, *tha'âm* (طَعَام) adalah kata yang digunakan untuk semua jenis yang dimakan. Sebagian yang lain berpendapat, semua yang diairi lalu tumbuh sebab ia tumbuh karena air tersebut. Menurut Ibnu Katsir, semua yang termasuk di dalam kategori biji-bijian, seperti gandum dan kurma. Menurut Ath-Thabari, *tha'âm* (طَعَام) adalah apa yang dimakan dan diminum.

Kata *tha'âm* dan yang seasal dengannya dalam Al-Qur'an, terulang 48 kali; *tha'âm/ath-tha'âma* (الطَّعَامَ / طَعَام = makanan) sendiri terulang 24 kali seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 61 dan *ith'âm* (إِطْعَام = memberi makan) tiga kali, seperti di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 89. Pecahan kata *tha'âm* lainnya berbentuk kata kerja lampau (*mâdhi*), terulang lima kali, seperti dalam QS. Yâsîn [36]: 47; kata kerja sekarang (*fi'il mudhâri'*), *yath'am* (يَطْعَم) dua belas kali, seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 249; kata kerja perintah (*fi'il amr*), *ath 'imû* (أَطْعِمُوا) dua kali, seperti dalam QS. Al-Hajj [22]: 28; *ism fâ'il, thâim* (طَاعِم) satu kali (QS. Al-An'âm [6]: 145); dan kata benda, *tha'm* (طَعْم) satu kali (QS. Muhammad [47]: 15).

Penggunaan kata *tha'âm* (طَعَام = makanan) dalam Al-Qur'an, antara lain berkaitan dengan hal-hal yang berikut:

1. Makanan yang dihalalkan, yaitu makanan dari laut (QS. Al-Mâ'idah [5]: 96) dan makanan *Ahlul-Kitab* (QS. Al-Mâ'idah [5]: 5) atau makanan yang halal bagi kaum Bani Israil (QS. Âli 'Imrân [3]: 93), yaitu kecuali yang diharamkan oleh Nabi Ya'qub bagi dirinya sendiri sebelum Taurat diturunkan, antara lain yang berkuku, lemak sapi dan domba (QS. Al-An'âm [6]: 146).
2. Anjuran memberi makanan kepada orang yang membutuhkan. Orang yang melaksanakan anjuran tersebut akan masuk surga (QS. Al-Insân [76]: 8), sedangkan orang yang tidak menghiraukannya akan masuk neraka (QS. Al-Hâqqah [69]: 34 dan QS. Al-Fajr [89]: 18). Bahkan, orang yang tidak memedulikannya dapat dianggap sebagai pendusta agama (QS. Al-Mâ'ûn [107]: 3).
3. Makanan sebagai sarana membayar kafarat, yaitu bagi yang tidak kuat melaksanakan

puasa (QS. Al-Baqarah [2]: 184) dan orang yang melanggar larangan ihram (QS. Al-Mâ'idah [5]: 95).

4. Makanan bagi penghuni neraka, yaitu berupa pohon *zaqqûm* yang tumbuh di neraka (QS. Ad-Dukhân [44]: 44), darah dan nanah (QS. Al-Hâqqah [69]: 36), makanan yang menyumbat kerongkongan (QS. Al-Muddatstsir [73]: 13), dan pohon yang berduri (QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 6).
5. Makanan pengganti yang diminta oleh Bani Israil karena tidak sabar, hanya memakan satu macam makanan di dalam kurun waktu satu tahun (QS. Al-Baqarah [2]: 61), yakni *al-manna was-salwâ* (الْمَنَّ = makanan manis seperti madu) dan (السَّلْوَى = sejenis burung puyuh), demikian Ibnu Katsir di dalam tafsirnya.
6. Makanan suci yang dicari *Ashâbul-Kahfi*, setelah dibangkitkan dari tidur mereka (QS. Al-Kahfi [18]: 19). Yang dimaksud dengan makanan suci menurut As-Suyuthi adalah makanan yang paling halal. Ibnu Katsir mengartikannya dengan makanan yang paling baik, sedangkan Ibnu Abbas menyebutnya sembelihan yang paling halal, karena masyarakat ketika itu banyak menyembelih binatang untuk dipersembahkan pada berhala atau makanan yang banyak berkahnya.
7. Nabi dan rasul Allah dalam kedudukannya sebagai manusia biasa, dia makan, berjalan, dan tidak kekal (QS. Al-Mâ'idah [5]: 75, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 8, serta QS. Al-Furqân [25]: 7 dan 20).
8. Dakwah Yusuf as. dalam penjara, yaitu ia menunjukkan kemampuan yang diberikan Allah kepadanya sebagai bukti kebenarannya berupa kemampuan untuk mengetahui jenis makanan yang akan diberikan kepada temannya sebelum makanan itu sampai kepada mereka (QS. Yûsuf [12]: 37).
9. Adab sopan santun bagi tamu yang ingin masuk ke rumah Rasul saw., yaitu tidak boleh masuk kecuali diizinkan oleh beliau untuk makan dan tidak boleh menunggu-nunggu waktu makan (QS. Al-Ahzâb [33]: 53).
10. Peringatan Tuhan kepada manusia tentang hakikat dirinya, yaitu supaya memikirkan kekuasaan Allah melalui makanan yang dimakannya (QS. 'Abasa [80]: 24).

Dengan demikian, penggunaan kata *tha'âm* (طَعَام) dalam Al-Qur'an bersifat umum, yakni setiap yang dapat dimakan, baik makanan itu berasal dari darat dan laut maupun makanan yang belum diketahui hakikatnya (makanan bagi penghuni neraka).

Penggunaan kata *ith'âm* (إِطْعَام = memberi makan) di dalam Al-Qur'an berkaitan dengan hal-hal yang berikut:

1. Kafarat bagi orang yang melanggar sumpahnya, yaitu dengan memilih salah satu dari tiga, di antaranya memberi makan sepuluh orang miskin (QS. Al-Mâ'idah [5]: 89).
2. Kafarat bagi orang yang men-*zhihar* istrinya, yakni memberi makan 60 orang miskin (QS. Al-Mujâdilah [58]: 4) jika tidak memerdekakan budak dan berpuasa dua bulan berturut-turut.
3. Adanya dua jalan yang ditawarkan kepada manusia. Salah satunya adalah jalan yang sukar dilalui karena di dalamnya terdapat perintah memberi makan kepada orang yang lapar, yaitu anak yatim dan orang miskin (QS. Al-Balad [90]: 14).

Dengan demikian, kata *ith'âm* lebih banyak digunakan menyangkut perintah memberi makan kepada mereka yang lapar, anak yatim, dan orang miskin. Mereka itu akan mendapatkan kemuliaan di sisi Allah, baik di dunia maupun di akhirat. Adapun orang yang melanggar perintah itu akan mendapatkan balasan yang pedih di akhirat kelak. Di samping itu, penggunaan kata tersebut juga dikaitkan dengan kemahaagungan Allah swt. karena Dialah yang memberi makan seluruh makhluk-Nya dan tidak sebaliknya.

Kata-kata dalam Al-Qur'an yang seasal dengan kedua kata tersebut adalah:

1. *Yath'am* (يَطْعَم = memakan atau meminum), digunakan berkaitan dengan (a) tentara Thalut yang diuji dengan air sungai di tengah perjalanan menuju medan perang (QS. Al-

Baqarah [2]: 249), dan (b) kebiasaan orang musyrik Quraisy untuk menentukan binatang tertentu yang mereka hormati dan tidak boleh dimakan kecuali oleh orang-orang tertentu pula, serta haram bagi lain (QS. Al-An'âm [6]: 138).

2. *Tuth'im* (تُطْعِم = kamu beri makan), digunakan berkaitan dengan makanan yang semestinya diberikan kepada orang miskin, yaitu makanan yang biasa diberikan kepada keluarga (QS. Al-Mâ'idah [5]: 89).
3. *Tha'im* (طَعِم = telah makan), digunakan berkaitan dengan penghapusan dosa yang disebabkan karena memakan makanan yang diharamkan Allah sebelum beriman (QS. Al-Mâ'idah [5]: 93) dan adab makan di rumah Rasul saw., yaitu setelah dijamu hendaknya pulang dan mencari rezeki (QS. Al-Ahzâb [33]: 53).
4. *Yuth'im* (يُطْعِم = dia memberi makan), digunakan berkaitan dengan, (a) pemberi makan yang sebenarnya, yaitu Allah swt. (QS. Al-An'âm [6]: 14 dan QS. Adz-Dzâriyyât [51]: 57), (b) dakwah Nabi Ibrahim as. kepada kaumnya, bahwa Allahlah yang memberi makan kepadanya (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 79), dan (c) orang-orang yang berbuat kebajikan, antara lain memberi makan kepada anak yatim dan orang miskin (QS. Al-Insân [76]: 8).
5. *Yuth'am* (يُطْعَم = diberi makan), digunakan berkaitan dengan keagungan Allah swt., yang salah satunya adalah Dia tidak diberi makan (QS. Al-An'âm [6]:14).
6. *Thâ'im* (طَاعِم = orang yang hendak memakan), digunakan berkaitan dengan bantahan Nabi kepada kaum musyrik yang sering mengharamkan makanan menurut keinginan mereka sendiri walaupun Allah menghalalkannya (QS. Al-An'âm [6]: 145).
7. *Istath'am* (إِسْتَطْعَم = minta dijamu), digunakan dalam kisah Nabi Musa as. dan Nabi Khidhir as. yang meminta dijamu oleh masyarakat yang didatanginya tetapi ditolak (QS. Al-Kahfi [18]: 77).
8. *Ath'im* (أَطْعِم = beri makanlah), digunakan berkaitan dengan orang yang menunaikan ibadah haji agar ketika melakukan kurban memberikan sebagian dari daging kurbannya kepada orang sengsara dan fakir (QS. Al-Hajj [22]: 28 dan 36).
9. *Nuth'im* (نُطْعِم = kami akan memberi makan), digunakan berkaitan dengan, (a) perolok-olokan orang kafir kepada orang yang beriman mengenai perintah menafkahkan sebagian dari harta mereka kepada orang miskin, padahal menurut mereka Allahlah yang seharusnya memberi makan kepada mereka (QS. Yâsîn [36]: 47), (b) orang yang masuk neraka *saqar* akibat perbuatannya di dunia yang salah satunya, tidak menganjurkan memberi makan kepada orang miskin (QS. Al-Muddatstsir [74]: 44), dan (c) orang yang berbuat kebajikan yang ketika memberi makan kepada orang yang memerlukan, mereka melakukannya karena Allah (QS. Al-Insân [76]: 9).
10. *Ath'am* (أَطْعَم = Dia memberi makan), digunakan berkaitan dengan keengganan orang kafir memberi makan kepada mereka yang membutuhkan karena menurut mereka Allahlah yang seharusnya memberi makan (QS. Yâsîn [36]: 47) dan perintah kepada orang Quraisy untuk menyembah Allah karena Dialah yang telah memberi makan kepada mereka ketika lapar dan keamanan ketika dalam ketakutan (QS. Al-Quraisy [106]: 4).
11. *Tha'm* (طَعْم = rasa), digunakan berkaitan dengan keadaan di surga dengan minuman yang tidak pernah berubah rasa dan aromanya; dijanjikan Allah bagi hamba-Nya yang bertakwa di akhirat kelak (QS. Muhammad [47]: 15).

Dengan demikian, kata *ath-tha'âm* (الطَّعَام) menunjukkan arti semua jenis yang biasa dicicipi (makanan dan minuman). Makanan, menurut Al-Qur'an, ada yang halal dan ada yang haram. Yang berhak diberi makan adalah mereka yang lapar, baik dari kalangan keluarga maupun selain keluarga, maupun manusia secara ke-

seluruhan. Pada hakikatnya yang memberi makan adalah Allah swt. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

THAFIQA (طَفِقَ)

Thafiqa (طَفِقَ) terdiri dari huruf *thâ'* (ط) – *fâ'* (ف) – *qâf* (ق). Artinya 'memulai'. Lafal ini merupakan salah satu dari *af'âlul-muqârabah* (أَفْعَالُ الْمُقَارَبَة = verba-verba yang digunakan untuk menyatakan dimulainya suatu pekerjaan). Verba lain yang sejenis adalah: *'aliqa* (عَلِقَ), *ja'ala* (جَعَلَ), *kâda* (كَادَ), dan *karaba* (كَرَبَ). Menurut Ibnul Haitsam, *af'âlul-muqârabah* harus diikuti oleh kata kerja sekarang (*fi'l mudhâri'*). Misalnya, dalam sebuah hadits dikatakan, *"Fathafiqa yulqî ilaihimul jabûba"* (فَطَفِقَ يُلْقِي إِلَيْهِمُ الْجَبُوْبَ = Maka mereka mulai melempari mereka dengan lumpur).

Lafal *thafiqa* (طَفِقَ) bisa juga berarti 'memenangkan atau mendapatkan apa yang diingini'. Menurut Abu Said, orang-orang Arab biasa mengatakan: *"thafiqa fulânun bimâ arâda"* (طَفِقَ فُلاَنٌ بِمَا أَرَادَ = Fulan mendapatkan atau memenangkan apa yang diinginkannya). Kata kerja bentuk ini hanya digunakan dalam kalimat positif dan tidak pernah dalam bentuk negatif. Adapun kata kerja bentuk sekarang yang mengikutinya bisa dalam posisi nyata (ظَاهِر), dan bisa di dalam posisi tidak terucapkan, *muqaddar* (مُقَدَّر). Kedua macam posisi kata kerja bentuk sekarang seperti ini bisa dijumpai pada pemakaian lafal *"thafiqa"* di dalam Al-Qur'an. Misalnya dalam QS. Al-A'râf [7]: 22. Ayat ini menceritakan bagaimana Iblis memperdaya Adam dan Hawa agar melanggar larangan Allah untuk mendekati pohon khuldi, apalagi memakan buahnya. Dengan gigihnya Iblis membujuk dan merayu mereka berdua, hingga akhirnya mereka tergoda dan memakan buah terlarang tersebut. Maka, terjadilah peristiwa memalukan berupa terbukanya aurat mereka yang dari semula tertutup rapat-rapat.

M. Quraish Shihab mengelaborasi ayat tersebut dengan mengatakan bahwa peristiwa terbukanya aurat setelah terjadinya pelanggaran itu menunjukkan bahwa ide dasar yang terdapat dalam diri manusia adalah "tertutupnya aurat". Dengan terbukanya aurat karena pelanggaran itu, maka aurat yang semula ditutupi dengan pakaian akan dikembalikan kepada ide dasarnya. Karena itu, setelah auratnya terbuka, Adam cepat-cepat mengambil daun-daun surga untuk menutupinya dan demikian pula yang dilakukan oleh Hawa. Adapun pemakaian kata kerja *"yakhshifâni"* mengisyaratkan bahwa mereka tidak sekadar menutupi aurat dengan sehelai daun, tetapi menempelkan daun yang satu dengan daun lainnya agar menjadi kuat dan tebal serta tidak transparan.

Penggunaan kata kerja *thafiqa* (طَفِقَ) mengisyaratkan kesegeraan perbuatan itu dilakukan agar aurat mereka tidak terlalu lama terbuka. Hal itu dibuktikan dengan dipetiknya daun-daun surga untuk menutupinya karena hanya benda tersebut yang ada di sekitar tempat kejadian yang bisa digunakan sebagai penutup. Pola kalimat yang sama juga terdapat pada QS. Thâhâ [20]: 121. Ayat ini bercerita tentang hal yang sama dengan kandungan QS. Al-A'râf [7]: 22 di atas.

Adapun pola kalimat lain, di mana, kata kerja sekarang posisinya digantikan oleh kata lain, terdapat pada QS. Shâd [38]: 33. Ayat ini dan ayat-ayat sebelumnya menceritakan tentang kesenangan Nabi Sulaiman untuk melihat latihan kuda. Setiap sore ia datang untuk melihat latihan itu, hingga matahari terbenam dan tidak bisa lagi melihat kuda-kuda kesayangannya. Kesenangan seperti itu, lama-kelamaan dirasakan oleh Nabi Sulaiman sebagai penghalang dirinya untuk beribadah kepada Allah. Meskipun hal itu tidak menyebabkannya meninggalkan ibadah sama sekali, tetapi menghalanginya untuk melakukannya di awal waktu.

Oleh karena itu, dalam ayat 33 dijelaskan bahwa setelah melihat kudanya berlatih dengan gagah dan tangkas, ia menyuruh untuk membawanya kembali kepadanya, kemudian ia memotong kaki dan leher kuda itu dengan pedang, sebagaimana dijelaskan oleh kebanyakan ahli tafsir, seperti Ibnu Abbas, Al-Hasan, Qatadah, dan Muqatil. Mereka menjelaskan lebih lanjut, bahwa perbuatan yang dilakukan Nabi Sulaiman itu tidak salah sebab sebagai seorang nabi Allah tidak

mungkin ia melakukan suatu perbuatan yang terlarang; atau dengan kata lain, ia tidak mungkin bertaubat dari satu perbuatan dosa dengan melakukan perbuatan dosa lainnya. Menurut ahli tafsir lain, dikatakan bahwa Sulaiman menyembelih kuda itu kemudian membagikan dagingnya sebagai sedekah. Penyembelihan seperti dilakukan Nabi Sulaiman itu dibenarkan di dalam syariat agamanya.

Namun, ada pendapat lain, yakni menurut Az-Zuhri dan Ibnu Kaisan. Mereka mengatakan bahwa setelah kuda itu dibawa kembali kepada Nabi Sulaiman, dielus-elusnya kaki dan lehernya dengan lembut untuk mengusap debu yang menempel. Hal itu ia lakukan karena demikian besar rasa cinta dan kasihnya kepada kuda tersebut. Akan tetapi menurut Al-Mawardi, pendapat terakhir ini lemah dan tidak memiliki argumentasi yang rasional, kuat, dan bisa diterima. ❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

THÂGHÛT (طَاغُوْت)

Kata ini berasal dari kata kerja *thaghâ – yathghû* (طَغَا – يَطْغُو) yang berarti 'melewati ketentuan' atau 'melewati batas'. Jika subjek kata kerja tersebut adalah air, maka artinya air itu meluap melampaui batas permukaan, dan jika subjeknya adalah laut, artinya terjadi gelombang besar yang luar biasa. Dan jika subjeknya adalah manusia, berarti ia sombong dan melakukan pelanggaran besar berupa kezaliman dan kemaksiatan, atau terbawa ajakan setan, sehingga menyimpang dari kebenaran.

Bentuk *mashdar* kata kerja tersebut antara lain adalah *thughwâ* (طُغْوَى) dan *thughyân* (طُغْيَان). *Mashdar* yang kedua ini lebih banyak dipergunakan. Manusia yang melakukan pelanggaran itu disebut *al-thâghî* (الطَاغِى) yang bentuk jamaknya adalah *thughâh* (طُغَاة) dan *thâghûn* (طَاغُوْن).

Adapun kata *thâghût* (طَاغُوْت), menurut sebagian ahli, pada mulanya adalah *thaghawût* (طَغَوُوْت), mengikuti bentuk kata *fa'alût* (فَعَلُوْت), seperti *jabarût* dan *malakût*. Perubahan bentuk itu terjadi karena huruf ketiga berharakat dan huruf sebelumnya berharakat *fathah*, sehingga huruf *wâw*nya diganti dengan *alif* dan ditempatkan sesudah huruf pertama. Kata *thâghût* merupakan ungkapan untuk menyatakan segala yang keterlaluan, dan segala sesembahan selain Allah.

Di dalam Al-Qur'an, terdapat kata-kata yang seakar dengan kata tersebut, semuanya berjumlah 39 tempat. Masing-masing adalah (a) di dalam bentuk kata kerja masa lampau *thaghâ* (طَغَى) terdapat di enam tempat, yakni QS. Thâhâ [20]: 24, 43; QS. Al-Najm [53]: 17; QS. Al-Hâqqah [69]: 11; QS. Al-Nâzi'ât [79]: 17, 37; *thaghau* (طَغَوْا) terdapat di QS. Al-Fajr [89]: 11; dan *athghaituhu* (أَطْغَيْتُهُ) terdapat di QS. Qâf [50]: 27; kata kerja masa kini *yathghâ* (يَطْغَى) terdapat di dua tempat; yaitu QS. Thâhâ [20]: 45; QS. Al-'Alaq [96]: 6; kata kerja larangan *lâ tathghau* (لَا تَطْغَوْا) terdapat di tiga tempat, yakni QS. Hûd [11]: 112; QS. Thâhâ [20]: 81; QS. Al-Rahmân [55]: 8. Semua kata yang dinyatakan di dalam bentuk kata kerja itu menyatakan perbuatan manusia yang melampaui batas di dalam pelanggaran dan kemaksiatan. (b) Di dalam bentuk superlatif *athghâ* (أَطْغَى) terdapat pada QS. An-Najm [53]: 52, sebagai peringatan dan perhatian bahwa tindak pelanggaran itu sama sekali tidak menguntungkan mereka, bahkan sebagaimana pada ayat tersebut, bahwa kejadian telah dialami oleh sebagian di antara umat Nabi Nuh, yang dihancurkan oleh Allah karena sikap mereka sendiri. (c) Di dalam bentuk nomina pelaku (*ism fâ'il*), hanya saja tidak dijumpai ada kalimat yang menggunakan bentuk tunggal (طَاغٍ atau الطَّاغِى) untuk manusia; *thâghûn* (طَاغُوْن) terdapat di dua tempat, yaitu QS. Adz-Dzâriyât [51]: 53; QS. Ath-Thûr [52]: 32; *thâghîn* (طَاغِيْن) terdapat di empat tempat, yakni QS. Ash-Shâffât [37]: 30; QS. Shâd [38]: 55; QS. Al-Qalam [68]: 31; QS. An-Naba' [78]: 22; *thâghiyah* (طَاغِيَة) terdapat di QS. Al-Hâqqah [69]: 5; bentuk *mashdar thaghwâ* (طَغْوَى) terdapat pada QS. Asy-Syams [91]: 11, dan *thughyân* (طُغْيَان) terdapat di sembilan tempat, yaitu QS. Al-Baqarah [2]: 15; QS. Al-Mâ'idah [5]: 64, 68; QS. Al-An'âm [6]: 110; QS. Al-A'râf [7]: 186; QS.Yûnus [10]: 11; QS. Al-Isrâ' [17]: 60; QS. Al-Kahfi [18]: 80; QS. Al-Mu'minûn [23]: 75.

Kata *thâghût* (طَاغُوْت) sendiri terdapat di delapan tempat di dalam Al-Qur'an. Dan kata tersebut dapat dipergunakan untuk *mudzakkar* atau *mu'annats*, tunggal maupun jamak, seperti tersebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 256-257 dan QS. An-Nisâ' [4]: 60, yaitu apa saja yang "dipertuhankan" selain Allah, baik berwujud setan, jin, manusia, berhala-berhala, maupun benda-benda lain. Para mufasir pada umumnya mengartikan kata itu sebagai "setan" (*syayâthîn*) atau "berhala" (*ashnâm*).

Kedua kata yang tersebut terakhir ini (*syayâthîn* dan *ashnâm*) dipahami sebagai sifat, bukan zat. Artinya, *thâghût* adalah apa dan siapa saja yang di dalam dirinya terdapat (baik memiliki dengan sendirinya maupun dimuati) sifat-sifat kesetanan atau keberhalaan, seperti tersebut di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 257. Dengan demikian manusia yang saleh (memunyai keimanan dan ketaatan yang tulus kepada Allah) sekalipun, jika di dalam dirinya terdapat sifat-sifat keberhalaan yang diberikan oleh orang lain, maka ia menjadi *thâghût* bagi orang lain, dan tidak bagi dirinya. Demikian juga benda-benda, situasi-situasi, atau tanda-tanda apa pun yang diperlakukan dengan sifat-sifat demikian itu, dengan sendirinya menjadi *thâghût* bagi yang memperlakukannya. Jadi, semua yang hidup maupun yang mati, selain Allah, yang diperlakukan sebagaimana perlakuan yang selayaknya untuk Tuhan, maka itu disebut pemberhalaan, dan yang diberhalakan itu adalah *thâghût*.

Di dalam ayat-ayat tersebut, dinyatakan bahwa pengagungan kepada *thâghût* selalu berada pada posisi bertentangan dengan pengagungan kepada Allah. Dinyatakan bahwa penyembahan dan pengagungan kepada *thâghût* mengantar ke arah kesesatan dan kekafiran, sedangkan penyembahan dan pengagungan kepada Allah membawa ke arah kebenaran (QS. An-Nahl [16]: 36, QS. Az-Zumar [39]: 17). Hanya Allah tempat bergantung bagi orang-orang beriman, sedangkan *thâghût* adalah tempat bergantung orang-orang kafir. Oleh karenanya, barangsiapa menjauhi pemberhalaan dan kembali memosisikan diri sebagai hamba Allah maka ia akan menemukan keselamatan (QS. Al-Baqarah [2]: 256-257). ❖ *Aminullah Elhadi* ❖

THAHÛR (طَهُوْر)

Thahûr (طَهُوْر) berarti "Suci dan mensucikan". Berasal dari akar kata yang terdiri dari *thâ', hâ' dan râ'* (*thahara* [طَهَرَ]) yang berarti asal, "bersih dan hilangnya kotoran". dalam Al-Qur'an kata yang berasal dari akar ini tersebut sebanyak 31 kali. Satu kali dalam bentuk kata kerja yang menunjuk masa lalu (*fi'il mâdhî*) yaitu pada QS. Âli 'Imrân [3]: 42; sepuluh kali, dalam bentuk kata kerja yang menunjuk masa sekarang dan mendatang (*fi'l mudhâri'*), di antaranya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 222, QS. At-Taubah [9]: 103, dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 41, empat kali di dalam bentuk perintah, antara lain dalam QS. Al-Hajj [22]: 26 dan QS. Al-Muddatstsir [74]: 4; sekali di dalam bentuk *mashdar* pada QS. Al-Ahzâb [33]: 33, kali di dalam bentuk kata sifat, di antaranya sebelas di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 55 dan 15, serta QS. Al-Baqarah [2]: 25 dan 222; dan empat kali dalam bentuk superlatif, antara lain, dalam QS. Hûd [11]: 78.

Kata itu kadang-kadang dipakai dengan makna hakiki dan kadang-kadang dengan makna majazi (metafora). Jika yang bersih atau yang dibersihkan itu sesuatu yang bersifat jasmaniah maka kata tersebut dipakai dengan makna hakiki. Akan tetapi, jika yang bersih atau yang dibersihkan itu sesuatu yang bersifat rohaniah maka kata itu dipakai untuk makna majazi.

Al-Qur'an menggunakan kata tersebut untuk makna hakiki dan majazi. Menurut sementara ulama, ayat yang menggunakannya untuk makna hakiki ialah ayat di dalam QS. Al-Muddatstsir [74]: 4, yang berisi beberapa anjuran Allah kepada Nabi Muhammad, seperti anjuran membersihkan pakaian, *wa tsiyâbaka fa thahhir* (وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ). Perintah membersihkan dipahami dengan makna hakiki sebab yang menjadi objek perintah membersihkan itu ialah kain yang bersifat jasmaniah (materi). Pengertian

makna hakikat ini dipahami setelah memperhatikan sebab turunnya; dijelaskan bahwa ketika Jibril datang, Nabi saw. ketakutan dan bertekuk lutut, lalu terjatuh ke tanah sehingga pakaian beliau kotor. QS. Al-Furqân [25]: 48, yang memberi tahu bahwa Allahlah yang menurunkan air yang bersih dari langit agar tanah yang kering hidup kembali dan agar digunakan sebagai minuman manusia dan ternak. Kata *thahûr* (طَهُوْر) di sini digunakan untuk menyifati air (*al-mâ'*) yang bersifat materi. Oleh karenanya, *thahûr* diartikan secara hakiki.

Thahara (طَهَرَ) yang digunakan Al-Qur'an untuk makna majazi, di antaranya dijumpai dalam QS. Al-Aḥzâb [33]: 33, yang menggambarkan kehendak Allah untuk membersihkan keluarga Nabi dari dosa. Untuk itu Allah melarang mereka keluar rumah sambil berhias seperti cara orang Jahiliyah berhias karena hal itu dapat mengantar mereka kepada perbuatan dosa. Jadi, ungkapan 'membersihkan' di sini dimaksudkan 'tidak melakukan perbuatan melanggar peraturan Allah'. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

THÂIF (طَائِف)

Kata *thâ'if* (طَائِف) merupakan bentuk nomina subjektiva dari kata kerja *thâfa* (طَافَ) *yathîfu* (يَطِيْفُ) yang berarti 'sesuatu yang berputar'. Kata ini terbentuk dari kombinasi tiga huruf dasar, yaitu *thâ, wâw,* dan *fâ,* yang mengandung arti pokok 'sesuatu yang berputar, bisa mengelilingi, dan kemudian bisa membawa.'

Orang yang berputar mengelilingi rumah biasa disebut dengan *yathûfu bil-bait* (يَطُوْفُ بِالبَيْتِ), dan sesuatu yang berputar disertai dengan curahan air di kegelepan malam disebut dengan *thaufan* (طَوْفَان) atau *thûfân* (طُوْفَان); angin topan.

Kata *thâ'if* (طَائِف) di dalam riwayat Sa'id bin Jabir dibaca *thayyif* (طَيِّف) dengan *tasydîd* pada huruf "ي" dan di dalam riwayat An-Nuhas dibaca *thaif* (طَيْف) tanpa *tasydîd* pada huruf "ي". Menurut An-Nuhas, kata *thaif* (طَيْف) berarti khayalan yang ada di dalam hati, demikian pula arti *thâ'if* (طَائِفَة). Pengertian ini digunakan karena pengkhayal memiliki pikiran yang berputar-putar seperti halnya orang gila.

Menurut Mujahid, segala sesuatu yang mengandung unsur marah, gila, dan ragu (waswas) disebut juga dengan *thaif* (طَيْف), karena merupakan bagian dari unsur khayalan.

Di samping kata *thâ'if* (طَيْف), terdapat pula kata *thâ'ifah* (طَائِفَة). Kata ini jika dihubungkan dengan manusia berarti kelompok atau golongan yang jumlahnya kecil. Pengertian ini terpakai karena kelompok atau golongan adalah kumpulan dari sekeliling orang. Menurut sejumlah *fuqahâ'* dan para mufasir, kelompok dimaksud sekurang-kurangnya terdiri dari tiga orang atau lebih.

Pengertian *thâ'ifah* (طَائِفَة) ini kemudian mengalami perluasan arti secara konotatif. Kata-kata Arab mengatakan, *Akhadztu thâ'ifatan minats-tsaub* (أَخَذْتُ طَائِفَةً مِنَ الثَّوْبِ = Saya mengambil "setumpuk" pakaian), maksudnya adalah sebagian (dari) pakaian. Karena yang dimaksud dengan sekelompok manusia (طَائِفَة) tiada lain adalah bagian dari manusia itu sendiri.

Di dalam Al-Qur'an, kata yang berakar dari kombinasi tiga huruf dasar ف, و, ط, terdapat tidak kurang dari 41 kali yang tersebar di dalam beberapa surah dan ayat. Dari sejumlah itu, dua puluh delapan di antaranya berbentuk kata benda dan tujuh berbentuk kata kerja. Kata *thâ'if* (طَائِف) sendiri memiliki berbagai variasi, ada yang berbentuk tunggal, seperti *thâ'if* (طَيْف) yang disebut dua kali di dalam QS. Al-Qalam [68]: 19, QS. Al-A'râf [7]: 201, dan *thâ'ifah* (طَائِفَة) yang disebut 17 kali. Adapula yang berbentuk *mutsanna* (dual), seperti *thâ'ifatâni* (طَائِفَتَان) atau *thâ'ifataini* (طَائِفَتَيْن) yang masing-masing disebutkan sebanyak dua kali. Di samping itu, ada pula yang berbentuk jamak seperti kata *thâ'ifin* (طَائِفِيْن) dan *thawwâfûn* (طَوَّافُوْن). Selebihnya adalah berbentuk kata kerja, baik di dalam ungkapan *fi'l mâdhî* (kata kerja bentuk lampau), seperti kata *thâfa* (طَافَ) yang disebutkan hanya satu kali, maupun dalam ungkapan *fi'l mudhâri'* (kata kerja waktu sekarang) seperti *yathûfu*

(يَطُوْفُ), *yathûfûn* (يَطُوْفُوْنَ), dan *yuthâfu* (يُطَافُ), kesemuanya disebutkan sebanyak enam kali.

Kata *thâ'if* di dalam Al-Qur'an terkadang mengandung pengertian bencana dan malapetaka. Pengertian ini digunakan karena setiap bencana dan malapetaka adalah sesuatu yang dapat meliputi atau mengelilingi. Hal ini ditunjukkan oleh QS. Al-Qalam [68]: 19 dengan ungkapan, *fathâfa 'alaihâ thâ'ifun min rabbika wa hum nâ'imûn* (فَطَافَ عَلَيْهَا طَآئِفٌ مِّن رَّبِّكَ وَهُمْ نَآئِمُونَ = lalu kebun itu diliputi malapetaka [yang datang] dari Tuhanmu ketika mereka sedang tidur).

Berdasarkan ayat ini, Al-Farra' berpendapat bahwa *thâ'if* (طَائِف) di dalam pengertian di atas tidak akan datang kecuali pada malam hari.

Di samping itu, kata *thâ'if* jika berkaitan dengan kata *syaithân* (شَيْطَان) mengandung arti 'was-was' (godaan), yaitu pikiran yang berputar-putar sehingga menimbulkan keraguan di dalam diri seseorang. Di dalam pengertian inilah, Allah menggunakan kata *thâ'if* (طَائِف) di dalam firman-Nya, *Idzâ massahum thâ'ifun minasy-syaithâni tadzakkarû* (إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُوا = Bila mereka [orang-orang yang bertakwa] ditimpa was-was dari setan, mereka ingat kepada Allah). ❖ *Usman* ❖

THALÂQ (طَلَاق)

Makna asal dari kata *thalâq* (طَلَاق) adalah 'bebas dari ikatan'. Kata ini berasal dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *tha'*, *lâm*, dan *qâf'* (طَ لَ قَ). Kata *thalâq* (طَلَاق) dengan berbagai bentukannya disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak 23 kali.

Dari akar kata *tha'*, *lâm*, dan *qâf* terbentuk kata *thallaqa* (طَلَّقَ), yang disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak sembilan kali. Bentuk kata kerja *thallaqa* (طَلَّقَ) adalah kata kerja transitif yang membutuhkan objek. Bentuk intransitifnya adalah *thalaqa* (طَـلَقَ) – *yathliqu* (يَطْلِقُ) – *thalqan* (طَلْقًا) – *thalâqan* (طَلَاقًا), seperti *thalaqalba'îru min 'iqâlih* (طَلَقَ ٱلْبَعِيْرُ مِنْ عِقَالِهِ = unta itu bebas dari kekangan). Pembentukan kata *thalaqa* (طَـلَقَ) menjadi *thallaqa* (طَلَّقَ) berfungsi membentuk kata kerja intransitif menjadi transitif sehingga artinya menjadi 'membebaskan dari ikatan'. Kata *thallaqa* (طَلَّقَ) yang disebut di dalam Al-Qur'an seluruhnya bermakna menceraikan, yang berarti 'membebaskan wanita dari ikatan perkawinan' (QS. Al-Baqarah [2]: 232, QS. At-Tahrîm [66]: 5, dan QS. Ath-Thalâq [65]: 1). Pada QS. Al-Baqarah [2]: 232 ditegaskan, "Apabila kamu menceraikan istri-istrimu, lalu habis idahnya, maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya." Sementara itu, pada QS. Ath-Thalâq [65]: 1). Pada QS. Al-Baqarah [2]: 232, Allah menjelaskan kepada Nabi Muhammad, "Hai Nabi, apabila kamu menceraikan istri-istrimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya secara langsung dan hitunglah waktu iddah itu serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu." Yang dimaksud dengan "pada waktu mereka dapat menghadapi idahnya dengan wajar," menurut Al-Maraghi, adalah masa suci, yang tidak dicampuri oleh suaminya sehingga wanita yang dicerai itu tidak mendapat masa iddah yang lama. Bentuk perintah dari kata kerja *thallaqa* (طَلَّقَ) yaitu *thalliq* (طَلِّقْ), disebut satu kali, yaitu pada QS. Ath-Thalâq [65]: 1, *fathalliqûhunna li 'iddatihinna* (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ = maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat menghadapi idahnya secara langsung.

Al-Maraghi menafsirkan kata *fathalliqûhunna li 'iddatihinna* (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ), apabila seorang Muslim hendak menceraikan istrinya maka hendaklah menceraikannya pada saat tertentu, yaitu di saat istri dalam kedaan suci. Ketentuannya, istri tersebut telah berhubungan badan dengan suaminya selama beberapa bulan waktu suci. Apabila belum pernah berhubungan badan antara keduanya maka tidak ada masa idah bagi istri yang demikian. Sebaliknya, menceraikan istri di saat ia dalam keadaan haid, hukumnya tidak sah. Hal ini sesuai dengan hadits Nabi yang berbunyi:

Thalâq

أَنَّهُ طَلَّقَ اِمْرَأَتَهُ وَ هِيَ حَائِضٌ عَلَىَ عَهْدِ رَسُوْلِ اللهِ صلّ اللهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلاَةَ وَالسَّلاَم: مُرْهُ فَلْيُرَاجِعْهَا حَتَّى تَطْهُرَ ثُمَّ تَحِيضَ ثُمَّ تَطْهُرَ ,ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ و إِنْ شَاءَ طَلَّقَ قَبْلَ أَنْ يَمَسَّ فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَاللهُ أَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ

(Annahû thallaqa imra'atahû wa hiya hâidhun 'alâ 'ahdi Rasulillâhi saw., faqâla 'alaihish-shalâtu was-salâm: murhu falyurâji'hâ hattâ tathhura tsumma tahîdha tsumma tathhura tsumma insyâ'a amsaka wa insyâ'a thallaqa qabla an-yamassa fatilkal-'iddatul-latî amarallâhu an tuthallaqa lahan-nisâ'u)

"Sesungguhnya dia (Abdullah bin Umar) telah menjatuhkan talak kepada istrinya yang sedang, lalu Rasulullah saw. bersabda, "Suruh dia rujuk kepada istrinya sampai ia suci, kemudian haid, lalu suci lagi; setelah itu, jika ia mau, ia dapat bersamanya, atau jika ia mau, ia dapat menceraikannya sebelum ia menggaulinya, dan itulah iddah yang diperintahkan Allah untuk menceraikan istri-istrinya." (HR. Muslim, Abu Daud, Ibnu Majah, dan An-Nasa'i, dari Ibnu Umar).

Sementara itu, Al-Qurthubi menjelaskan ada beberapa riwayat hadits yang menjadi latar belakang turunnya ayat di atas. Di dalam *Sunan Ibnu Mâjah* diriwayatkan hadits dari Sa'id bin Jubair dari Ibnu Abbas dari Umar bin Al-Khaththab, sesungguhnya Rasulullah saw. telah menalak istrinya Hafshah, lalu merujuknya. Qatadah juga meriwayatkan dari Anas. Ia berkata bahwa Rasulullah saw. menthalak Hafshah, lalu Hafshah pulang ke rumah keluarganya, lalu turunlah ayat di atas, yang menyuruh Nabi untuk rujuk. Menurut Al-Kalbi, sebab turunnya ayat ini adalah kemarahan Rasulullah saw. kepada Hafshah ketika Rasulullah menceritakan sesuatu yang rahasia kepada Hafshah yang mesti dirahasiakannya. Akan tetapi, Hafshah malah membocorkan berita tersebut kepada Aisyah, istri Rasulullah yang lain. Atas kejadian ini, lalu Rasulullah menjatuhkan talak kepada Hafshah; maka, turunlah ayat itu. Adapun As-Suddi memberikan alasan yang berbeda, di mana ayat ini turun ketika Abdullah bin Umar mentalak istrinya di dalam keadaan haid dengan talak satu. Atas masalah ini, Rasulullah memerintahkan agar Abdullah bin Umar untuk rujuk dengan istrinya. Lalu dia harus menahan diri (tidak menggaulinya) sampai suci, haid, lalu suci lagi. Jika ia hendak menalaknya, hendaklah menjatuhkan talak ketika ia di dalam keadaan suci sebelum ia digauli. Itulah idah yang diperintahkan oleh Allah.

Menurut Al-Qurthubi riwayat yang benar adalah bahwa ayat ini turun saat terjadi perceraian Asma' binti Yazid dari golongan Anshar. Sebagaimana dijelaskan oleh Abu Daud dari Asma', dia diceraikan pada masa Rasulullah, sedangkan pada masa itu, wanita yang dicerai tidak ada masa idah. Maka Allah menurunkan ayat di atas. Oleh sebab itu, Asma' adalah orang yang pertama kali mendapatkan masa iddah ketika bercerai.

Bentuk *ism maf'ûl* (nomina objektifa) dari *thallaqa* (طَلَّقَ) adalah *muthallaqah* (مُطَلَّقَة) yang di dalam Al-Qur'an disebut dua kali, di dalam bentuk *mu'annats* (مُؤَنَّث), *Muthallaqât* (وَالْمُطَلَّقَات) adalah bentuk jamak. Di dalam Al-Qur'an kata ini dimaksudkan dengan istri-istri yang diceraikan. Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 228, misalnya, disebutkan, "wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali *qurû'* (suci atau haid)." Kemudian pada ayat berikutnya, QS. Al-Baqarah [2]: 241, dijelaskan "agar kepada wanita-wanita yang diceraikan itu diberikan *mut'ah* —suatu pemberian oleh suami kepada istrinya yang diceraikannya sebagai penghibur, selain nafkah— sesuai dengan kemampuannya."

Kata *ath-thalâq* (اَلطَّلاَق), bentuk *mashdar* (infinitif) dari *thalaqa – yathliqu – thalqan – thalâqan* (طَـلَـقَ – يَطْلِقُ – طَلْقًا – طَلاَقًا) disebut dua kali, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]: 227 dan 229. Ayat pertama menjelaskan kebolehan talak, sedangkan ayat yang kedua menjelaskan jumlah talak yang bisa dirujuki.

Al-Qurthubi menjelaskan bahwa orang-orang Jahiliyah tidak memiliki ketentuan bilangan di dalam perceraian. Pada masa awal Islam pun, seorang suami dapat menceraikan istrinya

sesuai dengan kehendaknya dan kembali kepadanya (merujuknya) sesuai dengan kemauannya pula. Pada masa Rasulullah, seorang suami berkata pada istrinya, "Aku tidak memberikan perlindungan lagi kepadamu dan tidak kembali kepadamu. Engkau bebas." Istrinya bertanya, "Lalu bagaimana?" Si suami menjawab, "Aku menceraikanmu; bila telah lewat masa idahmu, aku rujuk denganmu." Lalu si istri tersebut mengadukan hal itu kepada Aisyah. Kemudian, Aisyah menceritakannya kepada Rasulullah. Kemudian turunlah ayat di atas sebagai penjelasan mengenai jumlah talak yang suami diperbolehkan untuk rujuk kembali kepada istrinya tanpa harus memperbarui mahar dan wali (nikah baru lagi), dan me-*nasakh* tradisi orang Arab, sebelum Islam (Jahiliyah).

Diriwayatkan dengan maknanya oleh Urwah bin Jubair, Qatadah, Ibnu Zaid, dan lainnya. Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas, Mujahid, dan lain-lain berkata bahwa yang dimaksud dengan ayat ini adalah batasan diperbolehkannya talak. Maksudnya, talak itu jumlahnya dua dan "takutlah engkau pada Allah dari talak yang ketiga. Jika menceraikannya, janganlah berbuat aniaya sedikit pun terhadap hak-haknya; demikian sebaliknya, bila tetap mempertahankannya, perlakukanlah dengan baik." Dengan demikian ayat ini menjamin dua pilihan, melepaskan atau mempertahankan.

Menurut ayat ini, talak diperbolehkan. Rasulullah pernah menalak Hafshah lalu rujuk lagi. Hadits ini diriwayatkan oleh Ibnu Majah. Ulama sepakat, jika seseorang mentalak istrinya di dalam keadaan suci, maka dia termasuk yang menceraikan istrinya dengan talak yang diperbolehkan, atau bercerai dengan pertimbangan idah istri yang sesuai dengan perintah Allah. Bila ia hendak rujuk dan menggaulinya maka hendaknya sebelum lewat masa iddahnya. Jika sudah lewat masa iddahnya, ia harus melamar dan mengadakan akad nikah baru lagi.

Diriwayatkan oleh Ad-Daraquthni dari Abul Abbas Muhammad bin Musa bin Ali Ad-Daulabi dan Ya'qub bin Ibrahim, apa yang tidak diriwayatkan oleh Hasan bin 'Arafah. Diriwayatkan oleh Ismail bin Iyas bin Hamid bin Malik Al-Lakhmi dari Mikhwal dari Muadz bin Jabal, Rasulullah saw. bersabda, "Hai Muadz, sesuatu yang dicintai Allah dari ciptaan-Nya di bumi ini adalah memerdekakan budak, dan sesuatu yang dibenci oleh Allah dari ciptaan-Nya di bumi ini adalah perceraian." Jika seseorang berkata pada budaknya, "Engkau merdeka insya Allah", maka hamba itu telah merdeka. Jika seorang suami berkata pada istrinya, "Engkau kutalak insya Allah", maka ini pengecualian. Artinya, talak si suami tadi tidak jatuh pada istrinya.

Talak di dalam kitab-kitab fiqih dibagi kepada dua yaitu, *thalâq raj'iy* dan *thalâq bâ'in*. *Thalâq raj'iy* adalah talak satu atau dua yang dijatuhkan suami kepada istri yang telah digauli tanpa ganti rugi. Di dalam keadaan ini, suami berhak rujuk dengan istrinya tanpa akad dan mahar baru selama rujuk itu dilakukan di dalam masa idah. Ini sesuai dengan penjelasan pada QS. Al-Baqarah [2]: 229 di atas. Ini berarti, untuk talak yang pertama dan kedua kalinya suami boleh rujuk dengan istrinya tanpa melakukan akad nikah baru, selama istri itu masih di dalam masa iddahnya.

Adapun *thalâq bâ'in* adalah talak yang dijatuhkan suami pada istrinya yang suami berhak kembali kepada istrinya melalui akad dan mahar baru. Ulama fiqih membagi *thalâq bâ'in* menjadi *thalâq bâ'in shughrâ* dan *thalâq bâ'in kubrâ*. *Thalâq bâ'in shughrâ* adalah *thalâq raj'iy* yang telah habis masa idahnya, talak yang dijatuhkan suami kepada istrinya yang belum pernah dicampuri, dan atas gugatan istri (*khulu'*). Di dalam talak seperti ini, suami tidak boleh kembali begitu saja kepada istrinya, tetapi harus dengan akad nikah dan mahar baru. Adapun *thalâq bâ'in kubrâ* adalah talak yang dijatuhkan suami untuk ketiga kalinya. Talak yang seperti ini dijelaskan Allah swt. di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 230 yang berbunyi,

فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يَتَرَاجَعَآ إِن ظَنَّآ أَن يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ

(Fain thallaqahâ falâ tahillu lahû min ba'du hattâ tankiha zaujan gairahû, fain thallaqahâ falâ junâha 'alaihimâ an-yatarâja'â in zhannâ ayyuqîmâ hudûdallâh)
"Kemudian, jika si suami menalaknya (sesudah talak yang kedua), maka perempuan itu tidak halal lagi baginya hingga dia kawin dengan suami yang lain. Kemudian, jika si suami yang lain itu menceraikannya, maka tidak ada dosa bagi keduanya (bekas suami pertama dan istri) untuk kawin kembali jika keduanya berpendapat akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah."

Di dalam keadaan ini, suami tidak boleh rujuk dengan istrinya itu sampai ia kawin dengan lelaki lain dan telah pernah bergaul di dalam arti yang sesungguhnya. Kemudian lelaki itu menalak wanita itu atau ia meninggal dunia. Apabila masa idah wanita itu telah habis, barulah suami pertama boleh menikah lagi dengan wanita itu dengan membayar mahar baru. Apabila suami kembali kepada istrinya yang telah ditalak itu dengan akad nikah dan mahar baru, ia memiliki kembali hak talak sebanyak tiga kali karena perkawinannya yang kedua dianggap sebagai perkawinan baru.

Sementara itu, kata *inthalaqa* (إِنْطَلَقَ) disebut sembilan kali, memiliki arti yang beragam. Kecuali yang disebut di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 13, secara umum kata kerja ini menunjukkan arti 'pergi atau berangkat dari suatu tempat menuju tempat lain', seperti yang terdapat pada QS. Al-Fath [48]: 15, QS. Al-Kahfi [18]: 71, 74 dan 77, serta QS. Al-Mursalât [77]: 29. QS. Al-Fath [48]: 15 menyebutkan, *Idzâ-nthalaqtum ilâ maghânima lita'khudzûhâ dzarûnâ nattabi'kum* (إِذَا ٱنطَلَقْتُمْ إِلَىٰ مَغَانِمَ لِتَأْخُذُوهَا ذَرُونَا نَتَّبِعْكُمْ = Apabila kamu berangkat untuk mengambil barang rampasan, biarkanlah kami, niscaya kami mengikuti kamu). Adapun pada QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 13, kata *inthalaqa* (إِنْطَلَقَ) berkaitan dengan kata *lisân* (لِسَان) yang bermakna 'pengucapan yang tidak fasih', *Wa yadhîqu shadrî wa lâ yanthaliqu lisânî* (وَيَضِيقُ صَدْرِى وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِى = Dan sempitlah dadaku dan tidak fasih lidahku). Bahkan, menurut Al-Maraghi, *wa lâ yanthaliqu lisânî* (وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِى) ditafsirkan dengan arti *talajlaja* (تَلَجْلَجَ), yakni gagap atau tidak lancar di dalam menyampaikan sesuatu yang dimaksudkannya. ❖ *Iskandar Ritonga* ❖

THAMA' (طَمَع)

Kata *thama'* (طَمَع) adalah bentuk *mashdar* dari *thama'a – yathma'u – thama'an* atau *thamâ'iyyatan* (طَمَعَ – يَطْمَعُ – طَمَعًا – وَطَمَاعِيَّةً). Asal makna kata *thama'* menurut Ibnu Faris adalah 'harapan yang kuat di dalam hati terhadap sesuatu'. Ibrahim Anis mengartikannya sebagai 'cita-cita dan harapan'. Ar-Raghib Al-Ashfahani mengartikannya sebagai 'kecenderungan jiwa kepada sesuatu karena menginginkannya'.

Kata *thama'* dalam bentuk *mashdar* di dalam Al-Qur'an disebut empat kali, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 56, QS. Ar-Ra'd [13]: 12, QS. Ar-Rûm [30]: 24, dan QS. As-Sajadah [32]: 16. Dalam bentuk *fi'l mudhâri'* (kata kerja yang menunjukkan masa kini dan akan datang) disebut delapan kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 75, QS. Al-Mâ'idah [5]: 84, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 51 dan 82, QS. Al-Ahzâb [33]: 32, QS. Al-Ma'ârij [70]: 38, QS. Al-Muddatstsir [74]: 15, serta QS. Al-A'râf [7]: 46.

Kata *thama'* di dalam QS. Al-A'râf [7]: 56 dan QS. As-Sajadah [32]: 16 berhubungan dengan cara berdoa kepada Allah dengan rasa takut (tidak akan diterima) dan mengharap (akan dikabulkan). Menurut Ahmad Mushtafa Al-Maraghi, pengertian "takut" di sini ialah sesuatu yang tidak disukai bila terjadi, seperti takut kepada siksa Allah bila syariat dan peraturan-Nya dilanggar. "Harap" ialah sesuatu yang disenangi bila terjadi, seperti mengharapkan rahmat dan kebaikan Allah untuk kepentingan hidup di dunia dan akhirat.

Al-Qurthubi mengatakan di dalam tafsirnya, Allah memerintahkan agar manusia mendekatkan diri, takut, dan berharap kepada Allah. Sifat takut dan berharap bagi manusia laksana

Thayyib

dua sayap bagi burung yang akan membawanya menuju jalan istiqamah. Bila keduanya terpisah, hidup manusia akan sengsara. Karena itu, manusia harus berdoa kepada Allah karena takut kepada siksa-Nya dan berharap akan pahala-Nya. Takut dalam arti rasa tidak aman menghadapi bahaya, berharap dalam arti rasa optimis terhadap sesuatu yang disenangi. Al-Qusyairi dan sebagian ahli tashawuf mengatakan, seharusnya di dalam hidup, rasa takut lebih dominan daripada rasa harap, sedangkan di dalam menghadapi kematian, seharusnya rasa harap lebih banyak daripada rasa takut. Hal ini sesuai dengan sabda Nabi, "Jangan sampai salah seorang di antara kamu meninggal dunia, kecuali dalam keadaan berbaik sangka kepada Allah." (HR. Muslim).

Kata *thama'* dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 12 dan QS. Ar-Rûm [30]: 24 berkaitan dengan bukti-bukti keesaan dan kebesaran Allah. Antara lain memperlihatkan kilat kepada manusia yang menimbulkan rasa takut dan harapan.

Agaknya semua kata *thama'* yang terdapat dalam Al-Qur'an, baik yang diungkapkan dalam bentuk *mashdar* maupun dalam bentuk *fi'l mudhâri'* mengandung makna 'harapan' atau 'ingin', sesuai dengan konteksnya masing-masing.

❖ *Hasan Zaini* ❖

THAYYIB (طَيِّب)

Kata *thayyib* (طَيِّب) berasal dari kata kerja *thâba – yathîbu* (طَابَ – يَطِيْبُ), bermakna 'suci', 'baik', 'bagus', 'lezat', 'halal', 'subur', 'memerkenankan', dan 'membiarkan'. Menurut Al-Ashfahani, kata *thayyib* (طَيِّب) Memunyai makna pokok 'segala sesuatu yang disenangi oleh alat indra dan jiwa manusia'.

Di dalam Al-Qur'an, kata *thayyib* (طَيِّب) dengan berbagai bentuknya disebut sebanyak 46 kali. Kata *thayyib* sendiri ditemukan tujuh kali, yakni pada QS. Âli 'Imrân [3]: 179, QS. An-Nisâ' [4]: 2, QS. Al-Mâ'idah [5]: 100, QS. Al-A'râf [7]: 58, QS. Al-Anfâl [8]: 37, QS. Al-Hajj [22]: 24, dan QS. Fâthir [35]: 10.

Ibnu Katsir mengartikan kata *thayyib* (طَيِّب) dengan 'yang baik' untuk membedakan dengan 'yang buruk'. Hal tersebut dipahami dari penjelasannya terhadap QS. Âli 'Imrân [3]: 179. Menurut mufasir ini, bahwa Allah tidak bermaksud meninggalkan kaum Mukmin di dalam keadaan yang kamu alami sehingga Dia membedakan di antara yang buruk dengan yang baik. Yakni, Allah mengadakan suatu ujian di dalam rangka dapat dikenali mana Mukmin yang sabar dan mana munafik yang durhaka. Yang dimaksud adalah peristiwa Uhud, yang dijadikan oleh Allah sebagai ajang ujian bagi orang yang beriman sehingga jelaslah keimanan, kesabaran, keteguhan, dan ketaatan mereka kepada Allah dan Rasul-Nya, sekaligus tersingkap pula tirai kaum munafik sehingga nyatalah pengkhianatan mereka terhadap Rasulullah saw.

Pendapat senada dikemukakan oleh Hamka, bahwa dengan kejadian di Uhud dapatlah terjadi penyisihan, penapisan, penyaringan, atau seleksi di antara yang baik dengan yang buruk. Yang buruk-buruk telah dihempaskan oleh penyaringan keluar 300 orang banyaknya, yaitu pengikut Abdullah bin Ubay sebelum berangkat ke Uhud. Bahkan, di dalam peperangan tampak pula penyisihan yang kedua, yaitu dengan alpanya beberapa pemanah di lereng bukit karena melihat harta rampasan sehingga nyaris kalah total. Oleh sebab itu, jangan cemas melihat bergejolaknya suatu masyarakat di dalam pertentangan di antara yang batil dengan yang hak, di antara yang buruk dengan yang baik. Jadi, orang yang beriman tidak akan lepas dari ujian karena dengan begitu mereka melalui saringan. Dengan saringan, yang bermutu bertambah baik mutunya dan yang imannya hanya saduran; maka, saduran itu akan hilang setelah dijemur cahaya matahari. Demikian Hamka, yang juga memberikan pengertian kata *thayyib* (طَيِّب) dengan 'yang baik'.

Selanjutnya, penggunaan kata *thayyibah* (طَيِّبَة) di dalam Al-Qur'an digunakan untuk konotasi 'guna'. Ini berarti bahwa sesuatu dikatakan *thayyib* karena ada kegunaan yang terkandung di dalam eksistensinya. Pengertian

ini dapat ditemukan di dalam QS. Yûnus [10]: 22. Menurut Abd. Muin Salim bahwa di dalam ayat ini, frasa *rîḥun thayyibah* (رِيْحٌ طَيِّبَة = angin yang baik) dikaitkan dengan berlayarnya kapal. Kapal bisa berlayar karena adanya angin yang baik itu. Dalam hal ini angin memunyai daya gerak yang mendorong kapal (meniup layarnya) sehingga dapat bergerak maju. Dari sini dapat dipahami, kata *thayyibah* memiliki konotasi 'guna'.

Pada sisi lain, kata *thayyibât* (طَيِّبَات) diartikan dengan 'hal yang baik' (di dalam kaitannya dengan makanan). Pengertian ini disebutkan di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 4. Menurut Al-Maraghi, *ath-thayyibât* (اَلطَّيِّبَات) adalah makanan yang menurut tabiatnya dianggap baik oleh selera sehat, fitrah, dan stabilitas penghidupannya sehingga memakannya dengan lahap. Makanan yang demikian akan dirasa nikmat oleh yang memakannya, mudah dicerna, dan merupakan makanan yang baik, tidak dianggap kotor serta menjijikkan, dan umumnya tidak membuat perut sakit atau bahaya lain. Adapun makanan yang diharamkan Allah pada ayat sebelumnya, memang makanan yang jelek dengan kesaksian Allah sendiri yang sesuai dengan fitrah yang berlaku. Orang yang memiliki selera sehat mana pun akan merasa jijik memakan bangkai binatang yang mati sendiri dan sejenisnya, seperti hewan tangkapan binatang buas, hewan yang mati karena terpukul, tertanduk ataupun darah yang mengalir. Demikian pula babi, bagi orang yang tahu bahaya yang dikandungnya dan betapa gemarnya ia memakan yang kotor-kotor, pasti akan jijik memakan dagingnya. Jadi, *ath-thayyibât* (makanan yang baik-baik) adalah selain yang telah ditetapkan haramnya, seperti binatang ternak, binatang buruan, yang hidup di darat atau di laut, yaitu binatang yang senantiasa menjadi sasaran buruan. Semua binatang yang ada di laut menjadi sasaran buruan, sedangkan yang diburu di darat adalah binatang yang halal dimakan, yaitu selain binatang buas (yang bertaring) dan burung buas (yang bercakar).

Selanjutnya, kata *ath-thayyibât* (اَلطَّيِّبَات) ditemukan di dalam konteks pembicaraan tentang hukum yang berhubungan dengan makanan dan pernikahan dengan wanita-wanita Ahli Kitab, sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 5. Al-Maraghi menjelaskan bahwa Ahli Kitab pada dasarnya menganut agama tauhid, namun kemudian menyusuplah ke dalam kepercayaan mereka unsur-unsur kemusyrikan, yang dibawa oleh kaum musyrikin yang masuk agama mereka. Akibatnya, orang menyangka bahwa hubungan makanan dan pernikahan dengan mereka pun harus dihindari sejauh-jauhnya, seperti halnya menjauhi sembelihan orang-orang musyrik Arab serta menikahi wanita-wanita mereka. Maka, di dalam ayat di atas diterangkan bahwa kita (kaum Muslim) tidak perlu memperlakukan Ahli Kitab sebagaimana perlakuan kita terhadap kaum musyrikin di dalam masalah ini. Kita dibolehkan memakan makanan Ahli Kitab dan menjalin pernikahan dengan wanita-wanita mereka. Bahkan, ditegaskan secara terinci makanan baik-baik yang dihalalkan setelah dihalalkan secara *ijmâl;* dan hukumnya kini menjadi mantap dan tetap.

Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa kata *thayyib* (طَيِّب) dengan berbagai bentuknya, selain mengandung makna 'yang baik dan yang bagus', juga digunakan untuk konotasi 'guna'; bahkan, di dalam kaitannya dengan hukum makanan dan perkawinan, kata *thayyib* digunakan di dalam pengertian 'halal'.

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

THIFL (طِفْل)

Kata *thifl* merupakan bentuk *mashdar* (infinitif) dari *thafala – yathfulu – thufûlan/thufûl, thiflan/thifl* (طَفَلَ – يَطْفُلُ – طُفُوْلاً و طِفْلاً). Bentuk jamaknya ada dua, yakni *thifâl* (طِفَال) dan *athfâl* (أَطْفَال). Bentuk yang kedua itu merupakan bentuk jamak yang sering ditemukan. Di dalam Al-Qur'an, kata *thifl* disebut empat kali. Tiga di antaranya di dalam bentuk tunggal, seperti di dalam QS. Al-Hajj [22]: 5, QS. An-Nûr [24]: 31 dan QS. Ghâfir [40]: 67. Satu di dalam bentuk jamak, yakni di dalam QS.

An-Nûr [24]: 59.

Secara bahasa, kata *thifl* Memunyai beberapa arti, yaitu (1) *rakhusha wa na'ima* (رَخُصَ وَنَعِمَ = lunak dan lembut), seperti *ath-thiflush-shagîr* (الطِفْلُ الصَّغِيْرُ = anak kecil yang lembut) atau *al-imra'atuth-thiflah* (الإِمْرَأَةُ الطِفْلَةُ = perempuan yang lembut); (2) menjelang, seperti *thafalatisy-syamsu* (طَفَلَتِ الشَّمْسُ = menjelang matahari terbit dan terbenam); (3) *ash-shabiyy* (الصَّبِيّ = bayi). Ibnu Manzhur dengan mengutip pendapat Abu Haitsam, mengatakan bahwa bayi disebut *thifl*, bila ia telah lahir dari rahim ibunya sampai ia akil balig (dewasa). Jadi, di sini *thifl* berarti *al-maulûd* (الْمَوْلُوْد = yang dilahirkan). Sebenarnya, demikian kata Ahmad Ibnu Faris, kata *thifl* berasal dari kata yang diperuntukkan bagi anak binatang yang baru saja dilahirkan dari perut induknya. Induknya disebut *al-muthfil* (الْمُطْفِل) karena di dalam perutnya ada bayi yang tidak lama lagi akan lahir. Kata ini diterapkan pada "perempuan yang lembut" karena dari segi kelembutan, ia sama dengan bayi yang lahir tersebut. Karena kekecilan dan kehalusan inilah maka bayi dinamakan *thifl*.

Secara terminologis, kata *thifl* berarti 'setiap anak atau bayi yang dilahirkan dari dalam rahim sampai ia menginjak usia akil balig yang Memunyai bentuk dan sifat lembut'. Ini sejalan dengan sesuatu yang dilahirkan tidak ada yang keras, tetapi sebaliknya tercakup pengertian 'menjelang' karena menjelang anak itu akil balig, ia masih tetap dikatakan *thifl*. Karena itu, Al-Ashfahani mengartikan kata *thifl* sebagai anak yang masih di dalam keadaan lunak-lembut (*an-nâ'im*), dengan pengertian masih bisa dibentuk dan diarahkan kepada sesuatu oleh orang lain.

Pendapat Al-Ashfahani di atas sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Ath-Thabari, bahwa *thifl* itu adalah manusia pada usia kanak-kanak, *ash-shagîru minan-nâs* (الصَّغِيْر مِن النَّاس). Sementara yang benar-benar balig itu berkaitan dengan kondisi tubuh yang kuat, bersamaan dengan kuatnya anggota tubuh yang lain. Ini sesuai dengan tafsiran QS. An-Nûr [24]: 31, di mana anak kecil masih belum dilarang melihat aurat lawan jenisnya. Ath-Thabathabai menambahkan bahwa kata *yazhharû* (يَظْهَرُوْا) di dalam QS. An-Nûr [24]: 31 itu mengandung arti *al-ghalabah* (الْغَلَبَة = menguasai atau menaklukkan). Dengan demikian beban dosa belum dapat dipikulkan kepada *thifl* kalau mereka berbuat kesalahan.

Di dalam QS. Al-Hajj [22]: 5 dan QS. Gâfir [40]: 67 pengungkapan kata *thifl* berkaitan dengan proses pertumbuhan manusia sebagai salah satu tanda kebesaran Allah. Ayat ini sekaligus bertujuan untuk menjawab keragu-raguan sementara orang terhadap adanya kehidupan sesudah mati. Pada kedua ayat ini, kata *thifl* juga bermakna anak kecil yang secara bertahap menjadi dewasa dan kemudian tua dan akhirnya meninggal dunia. ❖ *Yaswirman* ❖

TSAMÂNIYAH (ثَمَانِيَة)

Kata ini dijumpai di dalam Al-Qur'an pada beberapa ayat, yaitu QS. Al-An'âm [6]: 143; QS. Az-Zumar [39]: 6 dan QS. Al-Hâqqah [69]: 7 dan 17. Kata yang termasuk kategori bilangan tunggal (*'adad mufrad*, عَدَدٌ مُفْرَد) di dalam tradisi kebahasaan Arab ini merupakan salah satu dari sekian kata sejenis yang dijumpai pula di dalam Al-Qur'an, seperti *tsalâtsah* (ثَلاَثَـة), *arba'ah* (أَرْبَـعَة), dan *sab'ah* (سَبْـعَة).

Di dalam tradisi yurisprudensi hukum Islam (terutama *ushûl fiqh*), semua jenis kata bilangan, termasuk *tsamâniyah* ini, merupakan kategori kata yang memiliki kepastian petunjuk makna dan tidak menimbulkan keragaman tafsir, *qath'î ad-dalâlah* (قَطْعِيُّ الدّلاَلَة). Demikian halnya di dalam perspektif etimologis, hampir semua ahli tafsir sepakat bahwa yang dimaksud dengan kata ini adalah 'bilangan delapan'. Meskipun begitu, ada sementara kalangan yang melihat penyebutannya di dalam Al-Qur'an sebagai ungkapan metaforis yang tidak mesti diterjemahkan secara harfiah.

Pada empat tempat penyebutannya di atas, masing-masing berkaitan dengan empat konteks makna yang berbeda-beda. **Pertama**, berkaitan dengan kisah hancurnya masyarakat 'Ad (QS. Al-

Hâqqah [69]: 7) akibat pengingkaran mereka terhadap berita akan terjadinya Hari Kiamat. Sepeti halnya masyarakat Tsamud yang menderita kehancuran oleh bunyi gelegar petir yang amat dahsyat, maka masyarakat 'Ad hancur oleh tiupan angin kencang bersuhu amat rendah selama tujuh malam delapan hari berturut-turut hingga mereka binasa, seluruhnya bergelimpangan. Keduanya hancur akibat pengingkaran yang sama terhadap Hari Kiamat.

Para ahli tafsir umumnya sepakat mengartikan kata *tsamâniyatu ayyâm* (ثَمَٰنِيَةَ أَيَّامٍ) pada QS. Al-Hâqqah [69]: 7 ini secara harfiah 'delapan hari', tanpa uraian penafsiran lebih panjang.

Kedua, kata *tsamâniyah* dipakai di dalam beberapa ayat yang bermaksud menggambarkan situasi kekacauan pada Hari Kiamat. Sebagaimana tersebut di dalam QS. Al-Hâqqah [69]: 17, *Wal-malaku 'alâ arjâ'ihâ wa yahmil 'arsya rabbika fauqahum yauma'idzin tsamâniyah* (وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَا ۚ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ = Dan para malaikat berada di penjuru-penjuru langit. Pada hari itu delapan malaikat menjunjung Arasy Tuhanmu di atas [kepala] mereka).

Di dalam memahami kata *tsamâniyatun* pada QS. Al-Hâqqah [69]: 17 di atas, para ahli tafsir berbeda pendapat. Ibnu Zaid dan beberapa ahli tafsir kontemporer, termasuk Al-Maraghi, menafsirkannya dengan 'delapan malaikat'. Ibnu Abbas memahaminya sebagai 'delapan baris malaikat', sementara jumlah malaikatnya hanya Allah swt. yang tahu. Adapun Hasan lebih suka memasrahkan pengertiannya kepada Allah swt., apakah delapan atau delapan ribu. Lain lagi dengan Abbas bin Abdul Malik. Menurutnya, maksud kata delapan itu adalah delapan malaikat yang berwujud binatang.

Ketiga, kata itu berkaitan dengan rangkaian ayat yang berisikan kecaman terhadap tradisi kaum musyrik yang suka membuat-buat aturan, hukum, dan ketetapannya sendiri. Di dalam QS. Al-An'âm [6]: 136-165, mereka memandang baik pembunuhan anak dengan dalih sebagai upaya pendekatan diri kepada Allah swt. Juga pengharaman beberapa jenis binatang ternak dan tanaman yang dihalalkan Allah swt. tanpa landasan pengetahuan hukum.

Mengenai binatang ternak yang dihalalkan, Allah swt. merincinya menjadi *tsamâniyatu azwâj* (ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ = delapan binatang ternak yang saling berpasangan). Beberapa ahli tafsir, seperti Husein Ath-Thabathabai dan Al-Maraghi memahaminya sebagai empat pasang binatang. Sepasang biri-biri, sepasang lembu, sepasang unta dan sepasang kambing. Arti kata *tsamâniyah* di dalam QS. Al-An'âm [6]: 143 ini pun tidak mengalami pergeseran, tetap 'delapan'.

Terakhir, kata *tsamâniyah* di dalam QS. Az-Zumar [39]: 6, *Wa anzala lakum minal-an'âmi tsamâniyata azwâj* (وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ = Dan menurunkan untuk kamu delapan ekor berpasangan dari binatang ternak). Di dalam pandangan mufasir relatif sama dengan maksud kata *tsamâniyata azwâj* di dalam konteks ketiga di atas. Jadi, tidak mengalami perkembangan pemaknaan dari makna lugasnya.

Dengan demikian tesis *ushûl fiqh* yang mengategorikan kata bilangan (*'adad*) dalam *qath'îyyud-dalâlah*, tidak keliru. Betapa pun, terjadinya silang pendapat pada konteks kedua di atas, mudah dijelaskan.

Pertama, bentuknya yang *nakirah-mufrad* (نَكِرَة مُفْرَد) membuatnya termasuk jenis kata *'âm* (عَامّ) yang memiliki cakupan makna yang cukup terbuka. Sementara itu, pada tiga tempat yang lain, kata tersebut mengambil bentuk *idhâfah* (إِضَافَة = bersandar) sehingga *muqayyad* (مُقَيَّد = terbatas), membuat cakupan maknanya menjadi terbatas.

Kedua, beda pendapat pada konteks kedua di atas, hanya berkisar pada aspek "spesies" dari istilah tersebut, sementara pada aspek "genusnya" tidak terjadi benturan. Oleh karena itu, meskipun terdapat perbedaan makna kata *tsamâniyah* di dalam beberapa segi, hal ini tidak sampai meninggalkan atribut ke-*qath'îyyud-dalâlah*-annya. ❖ *M. Suparta* ❖

Tsiyâb

TSIYÂB (ثِيَاب)

Kata *tsiyâb* (ثِيَاب) adalah bentuk jamak dari *tsaub* (ثَوْب). Kata *tsaub* berakar pada huruf-huruf *tsâ'* (ثاء), *wâw* (واو), dan *bâ'* (باء), yang berarti 'kembali', yakni kembalinya sesuatu pada keadaan semula, atau pada keadaan yang seharusnya sesuai dengan ide pertamanya.

M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa ungkapan yang mengatakan, "awalnya adalah ide dan akhirnya adalah kenyataan," dapat membantu memahami pengertian kebahasaan dari kata *tsiyâb* atau *tsaub.* Ungkapan ini berarti kenyataan harus dikembalikan kepada ide asal karena kenyataan adalah cerminan dari ide asal.

Al-Ashfahani mengemukakan bahwa pakaian dinamai *tsiyâb* atau *tsaub* karena ide dasar adanya bahan-bahan pakaian adalah agar dipakai. Jika bahan-bahan tersebut setelah dipintal kemudian menjadi pakaian maka pada hakikatnya ia telah kembali pada ide dasar keberadaannya.

Di samping memberikan arti hakiki dari kata *tsiyâb* dengan 'pakaian', kamus-kamus bahasa Arab juga memberikan arti kiasan terhadap kosakata ini. Atas dasar arti kiasan dimaksud maka ditemukan beberapa makna dari kata *tsiyâb,* yaitu 'hati', 'jiwa', 'karya/usaha', 'badan', 'budi/pekerti', dan 'keluarga/istri'.

Kata *tsiyâb* (ثِيَاب) di dalam Alquran disebutkan sebanyak delapan kali, tiga di antaranya berbicara tentang pakaian di hari kemudian, yakni pada QS. Al-Hajj [22]: 19, QS. Al-Kahfi [18]: 31, dan QS. Al-Insân [76]: 21. Di dalam ayat-ayat ini digambarkan antara lain jenis dan warna pakaian tersebut sehingga memberi kesan yang kuat bahwa yang dimaksud adalah pakaian di dalam arti 'sandang'.

Lima kata *tsiyâb* lainnya digunakan oleh Al-Qur'an untuk menunjukkan pakaian lahir (luar) dan tidak satu pun yang memunyai arti sebagaimana arti-arti kiasan yang dikemukakan di atas. Misalnya, QS. Al-Muddatstsir (74): 4, *Wa tsiyâbaka fathahhir* (وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ = Dan pakaianmu bersihkanlah). Gabungan kata *tsiyâb* (ثِيَاب) dan kata *thahhir* (طَهِّرْ) ini mengakibatkan beragamnya pendapat ulama yang dapat diklasifikasi menjadi empat kelompok, sebagai berikut.

1. Memahami kedua kosakata tersebut di dalam arti kiasan, yakni perintah untuk mensucikan hati, jiwa, usaha, dan budi pekerti dari segala macam pelanggaran, serta mendidik keluarga agar tidak terjerumus di dalam dosa dan atau tidak memilih untuk dijadikan istri kecuali wanita-wanita yang terhormat dan bertakwa.
2. Memahami keduanya di dalam arti hakiki, yakni membersihkan pakaian dari segala macam kotoran serta tidak mengenakannya kecuali apabila ia bersih sehingga nyaman dipakai dan dipandang.
3. Memahami kata *tsiyâb* (ثِيَاب = pakaian) di dalam arti kiasan dan kata *thahhir* (طَهِّرْ) di dalam arti hakiki sehingga ia bermakna, 'bersihkanlah badanmu dari kotoran-kotoran'.
4. Memahami kata *tsiyâb* di dalam arti hakiki dan *thahhir* di dalam arti kiasan, yakni perintah untuk mensucikan pakaian; di dalam arti, memakainya secara halal sesuai dengan ketentuan-ketentuan agama (antara lain menutup aurat) setelah memperolehnya dengan cara-cara yang halal pula. Atau di dalam arti, pakaian-pakaian pendek sehingga tidak menyentuh tanah yang mengakibatkan kotornya pakaian tersebut. Adat kebiasaan orang Arab ketika itu adalah memakai pakaian-pakaian yang panjang untuk memamerkannya yang memberikan kesan keangkuhan pemakainya, walaupun mengakibatkan pakaian tersebut kotor karena menyentuh tanah.

Menurut M. Quraish Shihab bahwa kita cenderung memilih pendapat yang menjadikan kedua kosakata tersebut dalam arti hakiki. Bukan karena beralasan kaidah tafsir yang menyatakan, "Satu kosakata tidak dialihkan kepada pengertian kiasan kecuali bila arti hakiki tidak tepat dan atau terdapat petunjuk yang kuat untuk mengalihkan kepada makna kiasan", melainkan juga karena memperhatikan konteks yang merupakan sebab turunnya ayat. Di-

jelaskan bahwa ketika turunnya ayat ini, Nabi *saw.* yang ketakutan melihat Jibril, bertekuk lutut dan terjatuh ke tanah sehingga mengotorkan pakaian beliau. Dengan alasan tersebut, kita memilih untuk memahami arti ayat ini sebagai perintah kepada Nabi agar selalu membersihkan dan atau mengenakan pakaian-pakaian bersih. Pemahaman yang demikian dapat terjabarkan sehingga mencakup secara implisit makna-makna kiasan yang ada.

Di dalam pada itu, semua pemeluk agama, lebih-lebih Islam, menyadari bahwa agama pada dasarnya menganjurkan untuk kebersihan batin seseorang. Membersihkan pakaian tidak akan banyak artinya jika badan seseorang kotor; selanjutnya, membersihkan pakaian dan badan belum berarti jika jiwa masih dinodai oleh dosa. Ada orang yang ingin menempuh jalan pintas, dengan berkata, "Yang penting adalah hati/jiwa, biarlah badan atau pakaian kotor karena Tuhan tidak memandang kepada bentuk-bentuk lahir". Sikap tersebut jelas tidak dibenarkan oleh ayat ini, jika kita memahaminya di dalam arti hakiki. Lebih jauh, dapat dikatakan bahwa pengertian hakiki tersebut mengantar kepada keharusan memerhatikan kebersihan badan dan jiwa karena jangankan jiwa dan badan, pakaian pun diperintahkan untuk dibersihkan. Sebagai contoh, jika terdapat perintah untuk menghormati kakak maka tentu lebih diperintahkan lagi untuk menghormati ayah, walaupun tidak tersurat di dalam redaksi perintah. Demikian M. Quraish Shihab.

Di sisi lain, dipahami bahwa seseorang yang bertugas melayani masyarakat dan membimbingnya harus memiliki penampilan yang menyenangkan, antara lain kebersihan pakaiannya. Jadi, yang ditekankan adalah penampilan lahiriah demi menarik simpati mereka yang diberi peringatan dan bimbingan.

Oleh karena itu, petunjuk Al-Qur'an QS. Al-Muddatstsir [74]: 4, yang memerintahkan kepada Rasulullah saw. untuk membersihkan pakaian, tidak perlu diduga bahwa sebelum turunnya ayat ini beliau kurang memperhatikan kebersihannya; sebab, sejarah menjelaskan bahwa pakaian yang paling disukai dan yang paling sering dipakai beliau adalah pakaian-pakaian yang berwarna putih. Hal ini tentunya bukan saja karena warna tersebut lebih sesuai dengan iklim Jazirah Arabia yang panas, melainkan juga karena warna putih segera menampakkan noda sehingga pemakainya akan segera terdorong untuk mengenakkan pakaian lain (yang bersih). Beliau juga sebelum diangkat menjadi nabi telah dikenal sebagai seorang yang sangat mendambakan kebersihan. Noda dan kotoran yang menempel serta mengotori dinding masjid dibersihkan oleh beliau untuk memberi contoh kepada umatnya. Pakaian-pakaian Nabi walaupun tidak mewah, bahkan sobek dan dijahitnya sendiri, namun selalu rapi dan bersih. Hal ini adalah bawaan sejak kecil beliau; kemudian, dikukuhkan oleh pendidikan Al-Qur'an demi suksesnya tugas-tugas pembinaan masyarakat karena seseorang yang bertugas memimpin dan membimbing harus mendapat simpati masyarakatnya sekaligus memberi contoh kepada mereka, tidak terkecuali adalah masalah *tsiyâb* (ثِيَاب), di dalam arti 'pakaian'.

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

TU'IZZ WA TUDZILL (تُعِزّ وَتُذِلّ)

Di antara asma Allah yang terhimpun dalam *al-Asmâ' al-Husnâ* adalah *al-Mu'izz* (الْمُعِزّ); artinya *yang menganugerahkan 'iz* (عِزّ [kemuliaan]); dan lawannya, *al-mudzill* (الْمُذِلّ), yakni *yang menimpakan kehinaan.* Dalam Al-Qur'an, kedua kata ini tidak ditemukan, tetapi ada dua kata kerja yang menunjuk kepada Allah yang menganugerahkan kemuliaan dan menimpakan kehinaan. Dua kata itu adalah *tu'izz wa tudzill* (تُعِزّ وَتُذِلّ). Ditemukan antara lain pada firman-Nya dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 26:

وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ

"Engkau memuliakan siapa yang Engkau kehendaki dan merendahkan siapa yang Engkau kehendaki."

Ketika menguraikan sifat Allah *al-'Azîz* (الْعَزِيز) antara lain telah dikemukakan, bahwa

Tu'izz wa Tudzill

kemuliaan adalah milik Allah, karena itu Allah pula yang menganugerahkannya kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan dalam konteks ini Allah menegaskan, bahwa kemuliaan itu dianugerahkan-Nya kepada rasul dan orang-orang Mukmin (QS. al-Munâfiqûn [63]: 8).

Jika demikian, kemuliaan manusia tidak terletak pada kekayaan atau kedudukan sosialnya, tetapi pada nilai hubungan baiknya dengan Allah swt. *"Siapa yang menghendaki kemuliaan, maka hendaklah dia menghubungkan diri dengan Allah. Siapa yang menghendaki kemuliaan maka sekali-kali jangan meraihnya melalui kemuliaan yang tidak langgeng, jika Anda menginginkan kemuliaan yang langgeng, maka andalkanlah pemilik kemuliaan yang kekal/langgeng."* Demikian sufi besar Ibnu Atha'illah As-Sakandari.

Kemuliaan yang tidak langgeng adalah mengandalkan sebab-sebab dan melupakan pemilik dan penyebab kemuliaan (Allah), sedang yang langgeng adalah mengingat dan mengandalkan penyebab, tanpa melupakan sebab. Sebaliknya pun demikian. Puluhan ayat Al-Qur'an yang menjelaskan bahwa kehinaan disandang oleh mereka yang memutus hubungan dengan Allah. Terhadap orang-orang Yahudi yang durhaka Allah berfirman:

ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوٓا۟ إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ ٱلنَّاسِ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْمَسْكَنَةُ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوا۟ وَّكَانُوا۟ يَعْتَدُونَ

"Ditimpakan kepada mereka kehinaan di mana saja mereka berada kecuali dengan (berpegang pada) tali (agama) yang terulur dari Allah dan tali/hubungan (perjanjian) dengan manusia. Mereka kembali mendapat kemurkaan dari Allah dan ditimpakan kepada mereka kehinaan (kerendahan). Yang demikian itu karena mereka ingkar kepada ayat-ayat Allah dan membunuh para nabi tanpa alasan yang benar. Yang demikian itu disebabkan karena mereka durhaka dan melampaui batas" (QS. Âli 'Imrân [3]: 112).

Ayat lain menyatakan:

وَٱلَّذِينَ كَسَبُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ جَزَآءُ سَيِّئَةٍۭ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ۖ مَّا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ ۖ كَأَنَّمَآ أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطَعًا مِّنَ ٱلَّيْلِ مُظْلِمًا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ

"Orang-orang yang mengerjakan kejahatan, memperoleh balasan kejahatan yang setimpal dan mereka ditutupi kehinaan. Tidak ada bagi mereka seorang pun yang melindungi mereka dari siksa Allah, seakan-akan muka mereka ditutupi dengan sebagian malam yang gelap gulita. Mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya" (QS. Yûnus [10]: 27).

Al-Ghazali menjelaskan bahwa *al-Mu'izz* adalah yang menganugerahkan kekuasaan bagi siapa yang dikehendaki-Nya dan mencabutnya dari siapa yang dikehendaki-Nya. Agaknya hal ini dipahami oleh Al-Ghazali antara lain dari firman Allah yang menyatakan:

قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ

"Wahai Tuhan Yang memiliki kerajaan, Engkau beri kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki dan Engkau cabut kerajaan dari orang yang Engkau kehendaki, Engkau memuliakan siapa yang Engkau kehendaki dan merendahkan siapa yang Engkau kehendaki" (QS. Âli 'Imrân [3]: 26).

Pada ayat ini, Allah swt. merangkaikan anugerah kemuliaan dan kehinaan dengan anugerah kekuasaan. Sedang kekuasaan yang hakiki adalah keterlepasan dari segala kebutuhan kecuali kepada Allah, dan dalam saat yang sama, yang kuasa adalah yang menguasai kerajaannya, yakni "bala tentara dan rakyat" yang dimilikinya tunduk dan taat kepadanya. Kerajaan seseorang adalah *kalbu* dan *wadah kalbunya*; bala tentaranya adalah *syahwat, amarah,* dan *nafsunya;* rakyatnya adalah *lidah, mata, tangan, dan seluruh anggota badannya,* maka bila semua itu dia–dan sebaliknya–tidak menguasainya dirinya, menaatinya dan bukan dia yang taat kepadanya, maka ketika itu dia telah mencapai tingkat kerajaan di alamnya, dan ketika itu dia telah meraih kemuliaan yang dijanjikan Allah.

Tu'izz wa Tudzill

Siapa yang tersingkap tabir dari kalbunya sehingga dapat memandang keindahan Ilahi, serta dianugerahi *qana'ah* (قَنَاعَة [*kepuasan setelah usaha halal yang maksimal*]) yang menjadikan dia tidak butuh kepada makhluk serta dapat menguasai nafsunya, maka dia telah dianugerahi Allah kemuliaan, bahkan kekuasaan duniawi, dan kelak akan dianugerahinya pula kemuliaan ukhrawi. Dia akan diseru dengan firman-Nya:

يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى وَٱدْخُلِى جَنَّتِى

"Hai jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya, maka masuklah dalam kelompok hamba-hamba-Ku (yang taat) dan masuk (pulalah) ke surga-Ku" (QS. al-Fajr [89]: 27-30).

Sebaliknya, siapa yang mengulurkan pandangannya kepada makhluk sehingga merasa butuh kepada mereka, serta diliputi jiwanya oleh ambisi ketamakan, sehingga tidak puas dengan perolehannya setelah usaha maksimal, maka dia telah menyandang pakaian kehinaan. Demikian lebih kurang uraian Al-Ghazali.

Seperti terbaca di atas salah satu yang paling pokok berkaitan dengan kemuliaan adalah kepuasan setelah usaha halal yang maksimal. Sebaliknya kehinaan berpangkal pada ketidakpuasan yang mengantar kepada ketamakan dan upaya mengandalkan manusia dengan melupakan Allah. Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

U

'UDDAH (عُدَّة)

'Uddah (عُدَّة) adalah kata Arab yang terambil dari akar kata *'adda* (عَدَّ) atau *'adada* (عَدَد). Pada dasarnya kata ini memunyai banyak perubahan bentuk , yaitu: *'adda – ya'uddu/ya'iddu – 'addan – 'uddatan – 'iddatan* (عَدَّ - يَعُدُّ\يَعِدُّ - عَدًّا - عُدَّةً - عِدَّةً). Bentuk jamak (*plural*) dari *'uddah* adalah *'udad* (عُدَد) dan jamak dari *'iddah* adalah *'idâd* (عِدَاد), keduanya–*'uddah* dan *'iddah* (عُدَّة و عِدَّة)–merupakan *mashdar* dari kata *'adda*.

Kata *'adda* secara umum dapat berarti 'menyiapkan', 'menghitung' atau 'beberapa' yang menunjukan bilangan, 'melanggar' dan 'menyangka'. Menurut ibnu Manzhur, kata *'adda* memunyai arti *'ahshâ'* (أَحْصَى = menghitung), termasuk menghitung hal-hal yang sifatnya keadaan, seperti pada hadits Luqman, *wa lâ na'uddu fadhlahû 'alainâ* (وَلَا نَعُدُّ فَضْلَهُ عَلَيْنَا = dan kami tidak menghitung kemurahannya terhadap kami) berarti *likatsratihî lâ nuhshîhi* (لِكَثْرَتِهِ لَانُحْصِيْهِ = kami tidak menghitung karena banyaknya). Sedangkan kata *al-ma'dûdah* (المَعْدُوْدَة) menurut Al-Maraghi berarti *al-mahshûratul-qalîlah* (المَحْصُوْرَةُ القَلِيْلَة = terbatas lagi sedikit). Orang Arab mengatakan: *syai'un ma'dûdun* (شَيْءٌ مَعْدُوْد), kalimat ini berarti *'qalîlun'* (قَلِيْل = sedikit). Selain itu *'adda* juga berarti *'dzanna'* (ظَنَّ = menyangka), seperti dikatakan *wa 'adda fulânan syirrîran* (وَعَدَّ فُلَانًا شِرِّيْرًا = ia menduga bahwa si Fulan adalah orang yang jahat). *'Addah* juga berarti *'hayya'a* (هَيَّأَ = menyiapkan/menyediakan), seperti dikatakan: *a'adda lahû ajran* (أَعَدَّ لَهُ أَجْرًا = dia telah menyediakan upah untuknya). Makna lainnya adalah melanggar atau melampaui batas, menahan diri atau menunggu (waktu tertentu yang ditetapkan oleh syara') bagi seorang wanita yang dicerai atau ditinggal mati oleh suaminya.

Kata *'uddah* di dalam segala bentuknya berulang 57 kali, tersebar di berbagai surah dan ayat di dalam Al-Qur'an. Makna 'sedia' dapat ditemui pada QS. Al-Baqarah [2]: 24 yang berbunyi:

فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ

(Fa in lam taf'alû wa lan taf'alû fat-taqûn-nâral-latî waqûduhân-nâsu wal-hijâratu u'iddat lil-kâfirîn)

"Dan jika kamu tidak bisa membuatnya dan pasti kamu tidak akan bisa membuatnya, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya manusia dan batu, yang disediakan untuk orang-orang kafir."

Jadi kata *u'iddat* menurut Al-Maraghi adalah *huyyi'a* (disediakan).

Makna 'menunggu' (bagi wanita yang dicerai atau ditingal mati suaminya) dapat dilihat pada QS. Ath-Thalâq [65]: 4, yang berbunyi:

وَٱلَّٰٓـِٔى يَئِسْنَ مِنَ ٱلْمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمْ إِنِ ٱرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشْهُرٍ ...

(Wallâî ya'isna minal-mahîdhi min nisâ'ikum in irtabtum fa'iddatuhunna tsalâtsata asyhurin)

"Dan perempuan-perempuan yang putus asa dari haidnya, jika kamu ragu-ragu maka iddah mereka tiga bulan ..."

Kata *'iddah* di dalam ayat di atas adalah masa tunggu bagi wanita yang dicerai oleh suaminya, sedangkan dia telah tua sehingga tidak haidh lagi. Di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 228 juga disebutkan: *wal-muthallaqâtu yatarabbashna bi anfusihinna tsalâtsata qurû'in...* (... وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ = Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri [menunggu] tiga kali qurû'...).

Arti lain yang ditemui di dalam Al-Qur'an adalah melanggar atau melampaui batas. Makna tersebut dapat dilihat pada QS. Ath-Thalâq [65]: 1: yang berbunyi, *...wa man yata'adda ḥudûdallâhi fa qad zhalama nafsah* (وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ = ...dan siapa yang melanggar hukum Allah maka sesungguhnya ia telah berbuat aniaya terhadap dirinya sendiri...).

Makna terbanyak dari kata yang berakar *'adda* di dalam Al-Qur'an adalah beberapa atau jumlah tertentu. Di antaranya pada QS. Al-Baqarah [2]: 184:

أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ...

(Ayyâmân ma'dûdâtin faman kâna minkum marîdhan au 'alâ safarin fa'iddatun min ayyâmin ukhar...)

"Dalam beberapa hari tertentu, maka jika di antara kamu ada yang sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka) maka wajiblah baginya berpuasa sebanyak hari yang ditinggalkan..."

Al-Maraghi mengatakan, makna *ayyâmân ma'dûdât* adalah hari-hari yang ditentukan dengan bilangan, yaitu hari-hari Ramadhan.

❖ *Munawwaratul Ardi* ❖

'UDWÂN (عُدْوَان)

Kata *'udwân* adalah bentuk *mashdar* (infinitif) dari kata kerja *'adâ – ya'dû* (عَدَا – يَعْدُو). Menurut Ibnu Faris, kata ini mengandung arti 'melampaui batas kewajaran' atau 'jauh'. Dari akar kata ini terbentuklah aneka bentuk kata dengan keragaman makna, namun semuanya mengandung makna 'melampaui batas' atau 'jauh'. Misalnya, kata *'aduww* (عَدُوّ) yang berarti 'musuh', karena orang yang bermusuhan berjauhan hati, pikiran, dan fisiknya. Ia pun telah mengambil sikap yang melampaui batas-batas kewajaran yang dikenal di dalam etika pergaulan. Kata *al-'adw* (العَدْو), berarti 'berlari cepat', karena orang yang berlari cepat dapat menempuh jarak jauh di dalam waktu yang lebih singkat bila dibanding dengan langkah-langkah biasa.

Kata lain yang semakna dengan kata *'udwân* dan berasal dari akar kata *'adâ–ya'dû* (عَدَا – يَعْدُو) adalah kata *al-i'tidâ'* (الإعْتِدَاء). Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, kata *al-i'tidâ'* berarti 'melanggar batas kebenaran dan keadilan'. Perbuatan melanggar batas ini dapat dikategorikan ke dalam dua bentuk. **Pertama**, adanya unsur kesengajaan untuk memulai lebih dahulu perbuatan melanggar batas terhadap pihak lain (represif), bentuk ini sangat dilarang oleh Allah swt. Allah berfirman, yang artinya: *Janganlah kamu melakukan perbuatan melanggar batas, sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melanggar batas* (Al-Baqarah, [2]: 190). **Kedua**, perbuatan melanggar batas yang dilakukan dalam rangka membela/mempertahankan diri (preventif). Misalnya, seseorang diperlakukan secara tidak wajar atau dizalimi oleh pihak lain, ia dibolehkan membela diri dengan melakukan perbuatan melanggar batas yang setimpal seperti yang dilakukan oleh pihak lain yang menzaliminya. Allah berfirman, yang artinya: *Barangsiapa yang melakukan perbuatan zalim [melanggar batas] terhadap kamu, maka balaslah olehmu perbuatan zalim itu dengan balasan yang setimpal.* (Al-Baqarah [2]: 194). Namun, bila ia mampu memaafkan orang yang menzaliminya adalah lebih baik. Allah berfirman, yang artinya : *... balasan perbuatan jahat adalah perbuatan jahat yang setimpal pula, barang siapa yang mampu memaafkan dan berbuat baik, maka ia akan mendapat balasan di sisi Allah. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat zalim* (Asy-Syu'arâ' [42]: 40).

Menurut Rasyid Ridha, kata *'udwân* berarti melanggar batas-batas yang telah ditetapkan oleh agama (syariat) dan adat istiadat di dalam hubungan interaksi sosial yang membuat pelakunya bertindak tidak adil.

Kata *'udwân* di dalam Al-Qur'an disebut

sebanyak delapan kali, lima kali diantaranya disebut di dalam bentuk *ma'rifah* (*definit*, dibubuhi huruf *alif* dan *lam* di depannya, *al-'udwân* [الْعُدْوَان]), dan tiga kali disebut dalam bentuk *nakirah* (*indefinit*, tidak dibubuhi huruf *alif* dan *lam* di depannya,[عُدْوَان]). Kata *al-'udwân* yang disebut sebanyak lima kali tersebut selalu didahului oleh kata *al-itsm* (الإِثْمُ) sehingga menjadi *al-itsm wal-'udwân* (الإِثْمُ وَالْعُدْوَان). Ungkapan ini dapat dijumpai pada QS. Al-Baqarah [2]: 85, Al-Mâ'idah [5]: 2 dan 62, Al-Mujâdilah [58]: 8 dan 9. Menurut pengarang kamus *Mu'jam Maqâyisil-Lughah*, kata *al-itsm* pada mulanya berarti 'terlambat', seperti ungkapan *nâqatun 'âtsimah* (نَاقَةٌ آثِمَة = unta yang terlambat, terting-gal). Kemudian kata *al-itsm* diartikan sebagai 'dosa', karena orang yang berdosa terlambat berbuat baik. Dengan demikian, ungkapan *al-itsmu wal-'udwân* berarti 'perbuatan dosa' dan 'permusuhan'. Memang, orang yang terlambat berbuat baik kepada pihak lain akan mengakibatkan timbulnya permusuhan. Adapun kata *'udwân* (di dalam bentuk *nakirah*) disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak tiga kali dan tidak didahului oleh kata *al-itsm*. Kata itu dapat dijumpai pada QS. Al-Baqarah [2] : 193, An-Nisâ' [4]: 30 dan QS. Al-Qashash [27]: 28.

Al-Qur'an menggunakan kata *'udwân* dalam berbagai situasi, misalnya dalam situasi perang, dijumpai ungkapan, *falâ 'udwâna illâ 'alâzh-zhâlimîn* (فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ = maka tidak boleh bermusuhan terus, kecuali terhadap orang-orang yang masih berbuat zalim). Ungkapan ini dapat dijumpai pada QS. Al-Baqarah [2]: 193. Ayat ini memunyai latar belakang historis, yakni Nabi Muhammad saw. dan para sahabatnya sebanyak 1400 orang berniat akan menunaikan ibadah umrah dari Madinah ke Mekkah. Di tengah perjalanan, rombongan Nabi itu dihadang dengan senjata oleh kaum musyrik Mekkah. Akibatnya, Nabi membuat perjanjian damai dengan mereka yang dikenal di dalam sejarah dengan sebutan Perjanjian Hudaibiyah (628 M). Di antara isi perjanjian itu, Nabi dan para sahabatnya harus kembali ke Madinah, dengan ketentuan boleh datang lagi ke Mekkah pada tahun berikutnya. Pada tahun berikutnya (629 M) Nabi dan para sahabatnya yang berjumlah sekitar 2000 orang bersiap-siap pergi ke Mekkah untuk melakukan apa yang mereka sebut *'umratul-qadhâ* (عُمْرَةُ الْقَضَاءِ = umrah pengganti). Para sahabat merasa khawatir kalau dihadang kembali oleh kaum musyrik Mekkah, sedangkan mereka merasa keberatan jika harus berperang di tanah suci pada bulan yang mulia pula. Para sahabat bukan takut menghadapi kaum musyrik, tetapi mereka enggan melakukan pertumpahan darah di tanah suci. Pada saat itulah Allah memerintahkan umat Islam untuk berperang melawan orang-orang yang menghalangi mereka beribadah. Bahkan jika umat Islam diperangi pula di tanah suci, maka mereka diperintahkan untuk melakukan perlawanan terhadap musuh-musuh mereka sampai keadaan menjadi aman dan syiar agama Allah dapat ditegakkan. Namun, jika kaum musyrik Mekkah itu telah berhenti memerangi umat Islam, maka sikap permusuhan tidak boleh dilanjutkan, kecuali terhadap beberapa person yang masih berbuat zalim, seperti masih terus melakukan pembunuhan. Walaupun dalam situasi perang, namun umat Islam dilarang melakukan perbuatan melampaui batas, seperti memulai terlebih dahulu melakukan penyerangan terhadap pihak lain, membunuh bayi-bayi, anak-anak kecil yang tak berdosa, membantai kaum wanita, orang-orang tua lanjut usia, orang sakit, termasuk melakukan perusakan secara brutal, melakukan pembakaran dan penjarahan, dan sebagainya.

Dalam konteks lain, Al-Qur'an menggunakan kata *udwân* dalam arti 'melampaui batas dari waktu yang telah ditentukan'. Misalnya, seorang saleh yang ingin menikahkan salah satu dari dua orang anak gadisnya dengan Nabi Musa, karena telah berjasa menolong anak gadis itu mengambil air dari sebuah sumur yang dikerumuni oleh banyak orang di negeri Madyan. Orang saleh tersebut meminta Musa bekerja menggembalakan kambing-kambingnya selama delapan tahun atau sepuluh tahun sebagai mahar (mas

kawin) dari pernikahan tersebut. Musa setuju dan menjawab bahwa ia tidak akan melampaui batas dari waktu mana saja yang ia pilih (delapan tahun atau sepuluh tahun)(Al-Qashash [27]: 28).

Kata *'udwân* dapat berarti 'melampaui batas dengan bersikap membangkang/melawan terhadap perintah/larangan Allah swt.'. Misalnya, di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 30 dijumpai kalimat *wa man yaf'al dzâlika 'udwânan wadzulman fasaufa nushlîhi nâran* (وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا = siapa yang melakukan hal itu karena sengaja membangkang terhadap larangan Allah dan berbuat zalim, maka akan Kami masukkan ia ke dalam api neraka). Kata *dzâlika* (hal itu) merujuk kepada kalimat sebelumnya, yakni larangan Allah agar orang beriman jangan memakan harta sesamanya dengan cara yang batil (illegal), kecuali melalui perdagangan atas dasar suka sama suka (sukarela) dan juga larangan untuk tidak saling membunuh. Dengan demikian, kalimat tersebut berarti, siapa yang memakan harta sesama kamu dengan cara yang batil (seperti mencuri, menipu, merampok, dan sebagainya) dan melakukan pembunuhan karena sengaja membangkang terhadap larangan Allah, maka ia akan dimasukan ke dalam neraka.

Kata *'udwân*, dapat juga bermakna 'melampaui batas-batas etika pergaulan'. Di dalam kehidupan bermasyarakat, orang munafik dan orang Yahudi sering berbisik-bisik sesama mereka, terutama sekali ketika orang beriman (Mukmin) lewat di hadapan mereka. Sambil berbisik-bisik mereka melayangkan pandangan negatif ke arah orang beriman tersebut. Sikap seperti itu mengundang kecurigaan orang beriman dan membuatnya merasa sakit hati (tersinggung). Nabi melarang orang munafik dan orang Yahudi melakukan praktik pergaulan seperti itu; namun, larangan Nabi tersebut tidak mereka perhatikan. Oleh karena itu orang-orang beriman dilarang melakukan praktik berbisik-bisik yang mengandung kebohongan dan dosa serta melampaui batas etika pergaulan yang membuat pihak lain (pihak ketiga) merasa tersinggung sehingga menimbulkan permusuhan. Sebaliknya, bila orang-orang beriman akan berbisik-bisik, hendaklah mereka membisikkan suatu kebaikan dan mendorong orang bertakwa kepada Allah (Al-Mujâdilah [58]: 8 dan 9). Islam mengajarkan etika pergaulan yang harmonis agar umat menerapkannya di dalam kehidupan bermasyarakat. Nabi Muhammad saw. bersabda, yang artinya: *bila kamu bertiga, maka janganlah yang dua orang berbisik-bisik tanpa melibatkan orang ketiga. Karena praktik berbisik-bisik antara dua orang akan membuat orang yang ketiga merasa sedih (tersinggung).* (HR. Al-Bukhari).

Allah swt. memerintahkan umat manusia untuk saling bekerja sama dalam mewujudkan kebaikan dan memelihara diri dari segala bentuk kerusakan. Adanya kerjasama (kemitraan) yang baik antara individu di dalam suatu kaum, atau antara kaum yang satu dengan kaum yang lain dalam mewujudkan berbagai kebaikan dan memelihara diri dari berbagai kerusakan merupakan pilar utama bagi kokohnya kehidupan bermasyarakat. Oleh karena pentingnya kemitraan dalam berbuat kebaikan yang bermanfaat bagi umat manusia dan menghindari diri dari aneka kerusakan, maka Allah menegaskan kembali hal itu dengan melarang adanya kerjasama di dalam berbuat dosa dan permusuhan. Adanya kerja sama dalam berbuat dosa akan menyebabkan orang saling menghujat dan menghasut satu sama lain. Akibatnya, akan menimbulkan kebencian dan permusuhan, semuanya ini akan membahayakan kehidupan bermasyarakat. Di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 2 ini, kata *al-itsmu wal-'udwân* diletakkan berpasangan dengan kata *al-birru wat-taqwâ* (الْبِرِّ وَ التَّقْوَىٰ = kebaikan dan ketakwaan). Menurut Al-Mawardi, seperti disebutkan oleh Ibnu Katsir, orang yang bertakwa akan mendapat keridhaan Tuhan, sedangkan orang yang berbuat kebaikan akan disenangi oleh manusia. Bila keduanya (kebaikan dan ketakwaan) dilakukan, maka pelakunya akan mendapat kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Sebaliknya, orang yang bekerja sama dalam berbuat dosa akan dimurkai Allah.

Perbuatan dosa itu sendiri akan melahirkan permusuhan yang menimbulkan kebencian manusia. Karena itu, orang yang bekerja sama dalam perbuatan dosa dan permusuhan akan mengalami kesengsaraan di dunia dan akhirat. ❖ *Muchlis Bahar* ❖

'UDZR (عُذْر)

Kata *'udzr* (عُذْر) dengan beberapa bentuk lainnya di dalam Al-Qur'an disebut dua belas kali, terdapat di dalam delapan surah (lima surat *Makkiyah* dan tiga surat *Madaniyah*) dan sebelas ayat.

Ahmad Ibnu Faris di dalam *Mu'jam Maqâyîs-al-Lughah* menyatakan bahwa *'udzr* (عُذْر) adalah kehendak manusia untuk memperbaiki sesuatu yang diingkarinya melalui perkataan. Menurut Ibnu Manzhur di dalam *Lisanul-'Arab*, *'udzr* (عُذْر) yang bentuk jamaknya *a'dzâr* berarti 'alasan yang dikemukakan'.

Al-Ashfahani di dalam kitab *Al-Mufradât* mengemukakan bahwa *'udzr* adalah 'usaha manusia untuk mencari sesuatu yang bisa menghapuskan kesalahannya'. Usaha itu sendiri ada tiga macam. Pertama, dengan mengatakan, "Saya tidak melakukannya." Kedua, dengan mengatakan, "Saya memang melakukannya tapi karena begini," lalu menyebutkan sesuatu yang dapat mengeluarkannya dari keadaan bersalah. Ketiga, dengan mengatakan, "Dulu saya pernah melakukan, tetapi sekarang tidak lagi." Yang terakhir inilah yang disebut 'tobat'. Setiap tobat adalah *'udzur* tetapi, tidak semua *'udzur* adalah tobat.

Adapun kata *'udzr* dan bentuk lainnya di dalam Al-Qur'an, di antaranya dipergunakan untuk mengemukakan suatu alasan supaya dapat terlepas dari tanggung jawab, sebagaimana terdapat di dalam QS. Al-A'râf [7]: 164. Ayat ini merupakan jawaban orang-orang yang memberi nasihat kepada suatu kaum (untuk tetap mengindahkan perintah Allah, supaya orang-orang tersebut lepas dari tanggung jawab). Di samping itu, *'udzr* dipergunakan untuk mengetengahkan alasan yang benar-benar menimpa diri orang, seperti di dalam QS. At-Taubah [9]: 90. Di dalam QS. Al-A'râf [7]: 6 Allah berfirman *'udzran au nudzran* (عُذْرًا أَوْ نُذْرًا), untuk menolak alasan dan memberi peringatan, yakni para malaikat menyampaikan wahyu supaya menjadi alasan bagi hamba yang Mukmin dan memberi peringatan bagi selain yang beriman. Ada juga yang mengatakan, benar-benar menjadi *hujjah* bagi kalangan yang mendustakan dan menjadi peringatan bagi yang lain. Adakalanya *'udzr* juga digunakan di dalam Al-Qur'an dalam arti pemberian maaf seperti dalam QS. Al-Kahf [18]: 76.

Di samping itu, di dalam Al-Qur'an ada juga kata *'udzur* yang menunjuk pada suatu alasan yang tidak bermanfaat, sebagaimana di dalam QS. At-Taubah [9]: 66 *lâ ta'tadzirû qad kafartum ba'da îmânikum* (لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ = tidak usah kamu minta maaf karena kamu kafir sesudah beriman) sebab yang demikian itu tidak berguna lagi. Demikian juga di dalam QS. Ar-Rûm [30]: 57, QS. At-Tahrîm [66]: 7, QS. Al-Qiyâmah [75]: 15, dan QS. Al-Mursalât [77]: 36. Selain itu, kata *'udzr* ditujukan kepada Nabi Muhammad oleh orang-orang munafik, seperti di dalam QS. At-Taubah [9]: 94.

Dari beberapa pengertian di dalam konteks Al-Qur'an di atas dapat disimpulkan bahwa *'udzr* adalah suatu alasan yang ditujukan kepada Allah atau nabi-Nya supaya dapat dikeluarkan atau dimaafkan dari kesalahan. Akan tetapi, pada umumnya di dalam Al-Qur'an kata *'udzr* digunakan untuk pemberian alasan yang tidak dapat diterima Allah. ❖ *Naqiyah Mukhtar* ❖

'ULAMÂ' (عُلَمَاء)

Kata *'ulamâ'* adalah bentuk jamak dari kata *'âlim* (عَالِم). Kata ini berasal dari akar kata *'alima – ya'lamu – 'ilman* (عَلِمَ — يَعْلَمُ — عِلْمًا). Di dalam berbagai bentuknya, kata ini disebut 863 kali di dalam Al-Qur'an. Masing-masing dalam bentuk *fi'l madhi* 69 kali; *fi'l mudhâri'* 338 kali; *fi'l amr* 27 kali; dan selebihnya dalam bentuk *ism* dalam berbagai bentuknya sebanyak 429 kali.

Ibnu Faris di dalam *Mu'jam Maqâyisil-Lugah*

'Ulamâ'

menyebutkan bahwa rangkaian huruf *'ain, lâm,* dan *mîm,* pada asalnya memiliki arti yang menunjuk pada 'adanya tanda atau jejak pada sesuatu yang membedakannya dengan yang lain'. Dari akar kata ini, di antaranya lahir turunan kata berikut: *al-'alâmah ai al-ma'rûfah* (الْعَلاَمَةُ أَيْ الْمَعْرُوْفَةُ = tanda, yakni yang dikenal); *al-'alam* (الْعَلَم = bendera atau panji); dan *al-'ilm* (الْعِلْم = tahu), lawan dari kata *al-jahl* (الْجَهْل = tidak tahu).

Sementara itu, Al-Ashfahani di dalam *Al-Mufradât fi Gharîbil-Qur'ân* menyebutkan bahwa *al-'ilm* (الْعِلْم) adalah pengetahuan tentang hakikat sesuatu. Pengetahuan ini ada dua. **Pertama**, pengetahuan tentang zat sesuatu dan "*'ilm* (pengetahuan)" dalam hal ini membutuhkan satu *maf'ûl* (objek). Misalnya, dalam QS. Al-Anfâl [8]: 60, disebutkan bahwa kamu tidak mengetahui (bilangan mereka), Allah mengetahuinya. **Kedua**, penilaian terhadap sesuatu setelah melalui proses pengujian, perihal kebenaran atau ketidakbenarannya. Arti yang kedua ini membutuhkan dua *maf'ûl.* Misalnya, di dalam QS. Al-Mumtahanah [60]: 10, disebutkan bahwa ... *jika kamu mengetahui mereka bahwa mereka itu benar perempuan-perempuan yang beriman....* Pada segi lain, ilmu terbagi dua, yaitu ilmu teoretis (*nazharî*) dan ilmu praktis (*'amalî*). Yang **pertama**, jika telah diketahui, ilmu tersebut sudah sempurna, seperti ilmu alam (proses terjadinya alam), sedangkan yang **kedua**, sesuatu yang belum menampakkan kesempurnaan sebelum dipraktikkan atau diamalkan, seperti ilmu tentang ibadah.

Ulama dalam Al-Qur'an tidak hanya berarti mereka yang mengerti agama, tetapi juga yang memiliki pengetahuan tentang ayat-ayat kauniyya (yang terbentang di alam raya)

Dengan demikian, secara leksikal *'alîm* (عَلِيْم) yang merupakan bentuk *ism mubâlaghah* dari *'âlim,* berarti orang yang memiliki pengetahuan tentang zat (hakikat) sesuatu, baik yang bersifat teoretis ataupun yang bersifat praktis, atau orang yang memiliki kemampuan untuk memberikan penilaian terhadap berbagai masalah dengan sebaik-baiknya. Bentuk jamak dari kata *'alîm* (عَلِيْم) adalah *'ulamâ'* (عُلَمَاء).

Kata *'ulamâ'* hanya disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yakni pada QS. Fâthir [35]: 28, dan Asy-Syu'arâ' [26]: 197. Di dalam QS. Fâthir [35]: 28, kata *'ulamâ'* disebut di dalam konteks ajakan Al-Qur'an untuk memerhatikan turunnya hujan dari langit, keanekaragaman buah-buahan, gunung, binatang, dan manusia, yang kemudian diakhiri dengan pernyataan, yang artinya: *"Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya hanyalah ulama."* Ayat ini memberikan isyarat bahwa *'ulamâ'* adalah orang-orang yang memiliki pengetahuan tentang ayat-ayat Allah yang bersifat *kauniyyah* (kosmos). Adapun di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 197, kata *'ulamâ'* disebut dalam konteks pembicaraan tentang kebenaran kandungan Al-Qur'an yang telah diakui (diketahui) oleh *'ulamâ'* Bani Israil. Ayat ini mengisyaratkan bahwa *'ulamâ'* adalah orang-orang yang memiliki pengetahuan tentang ayat-ayat *qur'âniyyah.*

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa *'ulamâ'* dalam konsep Al-Qur'an adalah orang-orang yang memiliki pengetahuan tentang

ayat-ayat Allah, baik yang bersifat *kauniyah* maupun yang bersifat *qauliyyah* yang dapat mengantar kepada sikap tunduk dan takut kepada Allah.

Di dalam Hadits, dinyatakan bahwa *'ulamâ'* adalah ahli waris para Nabi (HR. Bukhari). Sebagai ahli waris para Nabi, tugas utama yang harus diemban para *'ulamâ'* harus mengacu kepada tugas utama para Nabi. Di dalam hal ini, Al-Qur'an menginformasikan bahwa tugas kenabian adalah sebagai berikut: **Pertama**, menyampaikan (*tablîgh*) ajaran-ajaran Tuhan (QS. An-Nisâ' [5]: 67). **Kedua**, menjelaskan ajaran-ajaran-Nya (QS. Al-Nahl [16]: 44). **Ketiga**, memutuskan perkara atau problem yang dihadapi masyarakat (QS. Al-Baqarah [2]: 213). **Keempat**, memberikan contoh pengamalan, sesuai dengan hadits Aisyah, prilaku Nabi adalah praktik dari Al-Qur'an (HR. Bukhari).

Selanjutnya, Al-Qur'an mengumpamakan orang-orang yang memiliki pengetahuan dan kemudian melepaskan tanggung jawabnya karena mengikuti hawa nafsu, diibaratkan seperti seekor anjing yang tetap menjulurkan lidahnya dalam keadaan dihalau ataupun dibiarkan (QS. Al-A'râf [7]: 175-176).

Kata *'âlimûn* (عَالِمُوْن) atau *'âlimîn* (عَالِمِيْن) dalam bentuk *jama' mudzakkar sâlim* disebut lima kali di dalam Al-Qur'an. Digunakan, antara lain, untuk menunjuk kepada orang-orang yang mampu memahami tanda-tanda kekuasaan Allah maupun tamsil-tamsil yang diungkapkan-Nya, serta mereka yang mampu menakwilkan mimpi. Misalnya, di dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 43, *'âlimûn* disebutkan dalam konteks pengecualian bahwa yang bisa memahami perumpamaan-perumpamaan yang dibuat Allah bagi manusia hanyalah *al-'âlimûn* (orang-orang yang mengetahui). ❖ *Arif Alim* ❖

'UMRAH (عُمْرَة)

Kata *'umrah* (عُمْرَة) merupakan kata turunan dari kata dasar *'amara* (عَمَرَ). Menurut Ibnu Faris, pada mulanya kata itu digunakan untuk dua arti. **Pertama**, untuk menggambarkan jangka waktu/masa. **Kedua**, suara yang keras. Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, kata tersebut pada mulanya digunakan untuk arti 'memakmurkan' sebagai lawan dari *kharaba* (خَرَبَ) yang berarti 'menghancurkan'. Dari sini kemudian, terbentuk beberapa kata lain yang memunyai arti yang beraneka ragam. Misalnya, jangka waktu seseorang hidup di dunia disebut *al-'umr*. Disebut demikian karena masa hidupnya merupakan kesempatan baginya memakmurkan dunia atau mengurusi badan dan jiwanya. Orang yang pergi ziarah ke Baitullah disebut *'umrah* karena di sana ia ikut mengambil bagian memakmurkan Baitullah dengan melaksanakan *talbiyah* dan ibadah-ibadah lainnya.

Kata *'umrah* (عُمْرَة) disebut dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 196, tetapi di dalam bentuk lainnya kata itu disebut 22 kali, tersebar di dalam 16 surat. Di antaranya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 96, QS. Âli 'Imrân [3]: 23 dan 25, serta QS. At-Taubah [9]: 17, 18, dan 19.

Ayat-ayat Al-Qur'an menunjukkan bahwa kata-kata yang berakar *'amara* digunakan untuk arti berikut: 1) Jangka waktu seseorang hidup di dunia yang dikenal dengan istilah umur/usia, seperti pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 44. 2) Memakmurkan, memelihara atau mengurusi, seperti memakmurkan masjid, misalnya di dalam QS. At-Taubah [9]: 17 dan 18. 3) Nama seseorang, seperti QS. Âli 'Imrân [3]: 33 yang menerangkan tentang keutamaan keluarga 'Imran. 4) Ibadah umrah, seperti di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 158 dan 159.

Kata *'umrah* tidak digunakan selain untuk arti ibadah tertentu, yakni menziarahi Masjidil Haram, thawaf di sekeliling Ka'bah dengan memakai pakaian ihram, sa'i di antara Safa dan Marwah, dan bercukur atau memotong rambut. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

'UQAD (عُقَد)

Kata *'uqad* (عُقَد) terdiri dari tiga huruf asal ع – ق – د, makna dasarnya menunjuk kepada *syidd* (شِدّ), *syiddah* (شِدَّة), atau *wutsûq* (وُثُوْق) yang

mengandung makna 'ikatan'. Makna lain dari kata ini ialah *al-habl* (الحَبْل = tali), *al-baî'* (البَيْع = jual beli) dan *al-'ahd* (العَهْد = perjanjian). Dari sini pula berkembang makna lain yaitu 'segala sesuatu yang ada kaitannya dengan perjanjian atau ikatan'. Misalnya, akad nikah (عَقْدُ النِّكَاح) sebagaimana terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 235.

Kata *'uqad* (عُقَد) itu sendiri disebutkan hanya satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Falaq [113]: 4 yang berbunyi: *"Wa min syarrin-naffâtsâti fil-'uqad"* (وَمِن شَرِّ ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ). Makna literal dari kata *'uqad* (عُقَد) di sini adalah 'buhul tali'. Namun, para mufasir baik dari kalangan salaf maupun khalaf, menafsirkan kata itu dengan sihir. Misalnya, Mujahid dan Ikrimah menafsirkan kalimat *an-naffâtsât fil-'uqad* (ٱلنَّفَّٰثَٰتِ فِى ٱلْعُقَدِ) di dalam QS. Al-Falaq [113]: 4 tersebut dengan *ar-ruqâ fi 'uqadil-khaîth"* (الرُّقَى فِى عُقَدِ الخَيْط = mantra-mantra yang diembuskan pada simpulan benang), sedangkan kata *an-naffâtsât* (النَّفَّاثَات) ditafsirkan dengan *as-sawâhir* (السَّوَاحِر = perempuan-perempuan tukang sihir). Tafsiran ini juga diikuti oleh Al-Qurthubi yang menafsirkannya dengan "perempuan-perempuan tukang sihir yang menggunakan embusan atas simpulan benang ketika membacakan mantra-mantra atau guna-guna".

Jadi, meskipun kata *'uqad* (عُقَد) dapat menampung beberapa makna seperti 'ikatan', 'simpul', 'janji', dan 'kepercayaan' sesuai dengan karakter masing-masing dengan tetap mengacu kepada makna dasarnya yaitu simpul, dan memerhatikan beberapa riwayat, maka umumnya para mufasir menafsirkan kata *'uqad* (عُقَد) di dalam QS. Al-Falaq: 4 tersebut dengan makna 'simpul sebagai alat sihir'. Hal ini ditunjang oleh konteks ayatnya yang membawa kepada makna dimaksud, sedangkan *'uqad* (عُقَد) di dalam ayat lainnya diartikan sesuai dengan konteksnya masing-masing. ❖ *Ahmad Kosasih* ❖

'URWAH (عُرْوَة)

Kata *'urwah* (عُرْوَة) adalah kata benda tunggal. Bentuk jamaknya *'urâ* (عُرَى). Di dalam Al-Qur'an kata itu disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 256 dan QS. Luqmân [31]: 22. Kata yang seasal dengan kata itu *al-'arâ* (العُرَى) disebut dua kali, yaitu di dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 145 dan QS. Al-Qalam [68]: 49. Dalam bentuk kata kerja *ta'râ* (تَعْرَى) disebut satu kali di dalam QS. Thâhâ [20]: 118.

Kata lain yang maknanya hampir sama adalah *habl* (حَبْل), yang di dalam Al-Qur'an disebut tujuh kali beserta bentuk jamak *hibâl* (حِبَال). Kata *habl* (حَبْل) disebut di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 103 dan 112, QS. Qâf [50]: 16, serta QS. Al-Lahab [111]: 5. Kata *hibâl* (حِبَال) disebut di dalam QS. Thâhâ [20]: 66 dan QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 44.

'Urwah berasal dari *'urwa* yang memunyai dua arti. **Pertama**, berarti tetap dan teguh. **Kedua**, berarti sepi dan memisahkan diri. Dari situ kemudian muncul kata *'urwah*, yang berarti 'tali gayung/timba'. Disebut *'urwah* karena ia dipegang dengan kuat oleh jari tangan. *'Urwah* juga diartikan sebagai 'batang pohon yang tetap hijau di musim kemarau guna mengikatkan tali kendali unta', demikian Ibnu Faris menjelaskan. Ibnu Manzhur menjelaskan *'urwah* berarti 'timba/gayung', 'lubang kancing', atau 'sesuatu yang dijadikan pegangan'. *'Urwah* juga berarti 'akar pohon yang tetap berada di dalam tanah'. Sementara itu, Al-Ashfahani mengatakan bahwa penggunaan kata *'urwah* adalah sebagai *matsal* (perumpamaan). Apabila kata *al-'urwah* disifati dengan *al-wutsqâ* (الوُثْقَى), menurut Az-Zajjaj, menunjukkan ikrar akan ke-Esa-an Tuhan (*lâ ilâha illallâh*).

Kata *habl* (حَبْل) secara bahasa berarti 'tali yang bila dipegang dapat menghubungkannya dengan sesuatu yang dituju'. *Habl* (حَبْل) juga berarti 'perjanjian', seperti yang terdapat di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 112.

Di dalam Al-Qur'an, *'urwah* (عُرْوَة) berarti 'buhul tali'. Ini untuk menggambarkan bahwa orang yang beriman kepada Allah dan ingkar kepada Thagut, berarti telah berpegang kepada buhul tali Allah yang amat kokoh (QS. Al-Baqarah [2]: 256). Manifestasi keimanan tersebut

adalah kepasrahan total kepada-Nya dan senantiasa berusaha berbuat kebaikan (QS. Luqmân [31]: 22). Dengan buhul tali yang kokoh tersebut, ia berada di dalam bimbingan dan petunjuk-Nya, dan mengantarnya sampai kepada tujuan yang diinginkannya.

Kata *al-'arâ* (الْعَرَى) digunakan di dalam arti 'tandus' (QS. Ash-Shâffât [37]: 145), dan kata *ta'râ* (تَعْرَى) berarti 'telanjang'. Penggunaan kata itu didahului oleh kata ingkar *lâ*. Jadi arti kata itu secara keseluruhan 'tidak telanjang'. Ini untuk menggambarkan orang-orang ahli surga, mereka di dalam surga kelak tidak telanjang (QS. Thâhâ [20]: 118).

Perbedaan makna kata *'urwah* dan *habl* sebagai berikut. **Pertama**, kata *'urwah* menggambarkan agama Allah yang nuansanya terlepas dari aktivitas atau pilihan manusia. Demikian itu karena agama Allah yang diturunkan kepada manusia disebut sebagai *al-'urwatul wutsqâ* (الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى), yaitu tali pegangan yang amat kuat dan tidak akan putus, bila memegangnya kuat-kuat juga. **Kedua**, kata *habl* lebih menekankan usaha manusia untuk meraih dan berpegang kepada tali tersebut. Maka kata *habl* sering diterjemahkan sebagai 'tali perjanjian'.

Menurut Az-Zajjaj, kata *habl* dan *'urwah* sama-sama bermakna sebagai pinjaman untuk perumpamaan (*isti'ârah tamtsîliyyah*), yaitu untuk menggambarkan keserupaan orang yang berpegang kepada agama Islam. Dengan berbuat demikian, berarti mereka telah memilih jalan yang lurus (QS. Âli 'Imrân [3]: 101). Rasyid Ridha di dalam *Tafsîr Al-Manâr*, juz 4 menjelaskan bahwa *habl* (tali) Allah adalah Al-Qur'an karena orang yang berpegang kepada Al-Qur'an, berarti ia berpegang kepada agama Allah. ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

'USHBAH (عُصْبَة)

Kata *'ushbah* berasal dari *'ashaba, ya'shibu/ya'shabu, 'ashban* (عَصَبَ – يَعْصِبُ/يَعْصَبُ عَصْبًا); huruf-hurufnya terdiri atas *'ain, shâd*, dan *bâ*, yang pada dasarnya mengandung arti 'mengikat sesuatu dengan sesuatu'. *Al-'ushbah* adalah kelompok manusia yang beranggotakan sepuluh sampai empat puluh. Dikatakan demikian, menurut Al-Khalil, karena seakan-akan ada saling ikat-mengikat di antara mereka. *Al-'ushbah*, dapat pula berarti kelompok yang saling mendukung dan bantu membantu. Orang yang fanatik membela kelompok tertentu disebut *ta'ashshub*.

Kata *'ushbah* terulang empat kali di dalam Al-Qur'an: tiga bentuk *nakirah* (QS. Yûsuf [12]: 8 dan 14; An-Nûr [24]: 11) serta satu bentuk *ma'rifah* (QS. Al-Qashash [28]: 76). Selain itu, ada satu kata yang seakar dengannya, yaitu kata *'ashîb* (عَصِيْب) (QS. Hûd [11]: 77).

Di dalam QS. Yûsuf, kata *'ushbah* menunjuk kepada saudara-saudara Nabi Yusuf yang berjumlah sebelas orang, sebagaimana disebut di dalam bagian awal surah.

Kata *'ushbah* (عُصْبَة) terdapat pada dua ayat di dalam QS. Yusuf, yaitu pada Ayat 8 dan 14. Ayat 8 selengkapnya berbunyi:

إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَىٰ أَبِينَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّ أَبَانَا لَفِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ

(Idz qâlû layûsufu wa akhûhu ahabbu ilâ abînâ minnâ wa nahnu 'ushbatun inna abânâ lafî dhalâlin mubîn).
"(yaitu) ketika mereka berkata, 'Sesungguhnya Yusuf dan saudara kandungnya (Bunyamin) lebih dicintai oleh ayah kita daripada kita sendiri, padahal kita adalah satu golongan (yang kuat). Sesungguhnya ayah kita adalah di dalam kekeliruan yang nyata.'"

Ini diucapkan oleh saudara-saudara Yusuf sebagai kritikan terhadap ayah mereka (Nabi Ya'qub) atas perlakuannya kepada mereka; ia mengasihi Yusuf dan saudara kandungnya, Bunyamin. Cintanya kepada keduanya yang jauh melebihi cintanya kepada selain keduanya, menyebabkan mereka iri kepada keduanya. Selanjutnya ketidaksenangan mereka dilampiaskan kepada diri Yusuf dengan bersepakat membuangnya ke dalam sebuah sumur. Bahkan, rencana pertama mereka ingin membunuh Yusuf.

Di dalam QS. Al-Qashash (28) 76, kata *'ushbah* dirangkaikan dengan kata *ulil quwwah* (أُولِي الْقُوَّةِ = sejumlah orang yang kuat-kuat). Ayat tersebut berbunyi, *"wa âtainâhu minal-kunûzi mâ inna mafâtihahû latanû'u bil-'ushbati ulil quwwah"*

(وَءَاتَيْنَٰهُ مِنَ ٱلْكُنُوزِ مَآ إِنَّ مَفَاتِحَهُۥ لَتَنُوٓأُ بِٱلْعُصْبَةِ أُو۟لِى ٱلْقُوَّةِ) = Dan kami telah menganugerahkan kepadanya perbendaharaan harta yang kunci-kuncinya sungguh berat dipikul oleh sejumlah orang yang kuat).

Ayat ini berbicara dalam hubungannya dengan kekayaan Qarun yang tiada banding pada masanya. Di dalam ayat itu disebutkan bahwa anak kunci gudangnya saja tidak mampu dipikul oleh sejumlah orang kuat. Sebagian ulama tafsir mengatakan bahwa "sejumlah orang kuat" adalah sebanyak empat puluh orang.

QS. An-Nûr [24] memuat kata *'ushbah* pada ayat yang berbicara tentang *hadîtsul-ifk* (peristiwa terjadinya fitnah/gosip yang diarahkan kepada Aisyah, istri Rasulullah). Ayat turun menegaskan kesucian Aisyah ra. dan menyatakan bahwa yang membawa berita bohong/gosip itu adalah dari golongannya sendiri (*'ushbatun minkum*). Peristiwa ini terjadi ketika tentara Islam di dalam perjalanan pulang dari peperangan Bani Mushtaliq tahun 5 H.

Asy-Syaukani menyebutkan sebagian nama-nama yang termasuk di dalam kelompok *'ushbah* yang ikut menyebarkan gosip itu. Mereka adalah Abdullah bin Ubay (pemimpin orang munafik), Zaid bin Rifâ'ah, Hassan bin Tsabit, Misthah bin Utsatsah, Hamnah bint Jahsy.

Kata *'ashîb* dalam QS. Hud [11]: 77 adalah sifat/keterangan dari kata *yaum* "hari" (يَوْمٌ عَصِيبٌ) artinya "hari amat sulit/kritis". Hal itu berkaitan dengan perasaan yang dialami oleh Nabi Luth as. ketika didatangi tamu-tamu (malaikat) yang diutus oleh Allah untuk menemuinya. Tamu-tamu tersebut adalah pemuda-pemuda rupawan dan tampan, sedangkan kaumnya sangat menyukai pemuda-pemuda semacam itu untuk melakukan perbuatan homoseksual. Nabi Luth merasa tidak sanggup melindungi mereka bilamana ada gangguan dari kaumnya. Yang lebih memprihatinkan lagi, justru istrinya sendiri turut membocorkan kedatangan tamu-tamu tersebut kepada kaumnya, sedangkan Nabi Luth berusaha menyembunyikan kedatangan mereka. ❖ *Baharuddin HS.* ❖

'USR (عُسْر)

Kata *'usr* (عُسْر) dan kata yang seasal dengan itu di dalam Al-Qur'an disebut 12 kali, yaitu di dalam QS. Ath-Thalâq [65]: 6 dan 7, QS. Al-Qamar [54]: 7, QS. Al-Baqarah [2]: 185 dan 280, QS. Alam Nasyrah [94]: 5 dan 6, QS. Al-Kahfi [18]: 731, QS. At-Taubah [9]: 117, QS. Al-Lail [92]: 10, QS. Al-Muddatstsir [74]: 9, serta QS. Al-Furqân [25]: 26.

Secara etimologis kata *'usr* (عُسْر) berasal dari kata *'asara – ya'suru – 'usran* (عَسَرَ – يَعْسُرُ – عُسْرًا) yang berarti 'sulit'. Antonim kata itu ialah *yusr* (يُسْر) yang berarti 'mudah'. Al-Qur'an seringkali menyebut kedua kata ini dalam satu ayat, seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 185, "Allah menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesulitan bagimu." Demikian pula di dalam QS. Alam Nasyrah [94]: 5. Kamus-kamus bahasa Arab menggunakan kata *'usr* (عُسْر) untuk arti 'kesulitan', misalnya wanita yang sulit melahirkan digambarkan dengan ungkapan *'asaratil-mar'ah* (عَسَرَتِ المَرْأَة). Unta yang liar, tidak jinak dinamakan *'asîr* (عَسِيْر) karena keliarannya membuatnya sulit untuk digembalakan. Orang yang dalam keadaan miskin dinamakan *dzû 'usr* (ذُوْ عُسْر) karena ia merasa kesulitan memenuhi kebutuhan sehari-hari. Ungkapan *mu'assirul-kalâm* (مُعَسِّرُ الكَلَام) diartikan sebagai 'orang yang membicarakan sesuatu tanpa lebih dahulu mempertimbangkannya.' Diartikan demikian karena ia akan mendapat kesulitan mempertanggungjawabkan pembicaraannya. Jadi, kata *'usr* (عُسْر) dengan arti 'sulit' dapat digunakan untuk berbagai konteks.

Ayat-ayat yang memakai kata *'usr* dan kata yang seasal dengan itu menginformasikan bahwa Al-Qur'an menggunakannya untuk arti 'kesulitan besar' yang menuntut kerja keras dan sungguh-sungguh untuk mengatasinya. Kesulitan yang digambarkan dengan kata *'usr* oleh Al-Qur'an terdiri dari kesulitan berat yang dialami di dunia dan yang dialami di akhirat. Kesulitan di dunia, misalnya, disebut pada QS. Ath-Thalâq [65]: 6 yang menggambarkan kesulitan besar yang dapat dialami oleh suami istri ketika tidak

menemukan kata sepakat tentang penyusuan anak. QS. At-Taubah [9]: 117 memberitakan krisis yang mencekam, yaitu perang Tabuk, semua kaum Muslim merasakan berbagai macam kesulitan yang menimpa dalam waktu yang sama, teriknya matahari, sulitnya air, kurangnya perbekalan, jauhnya perjalanan yang harus ditempuh sehingga mereka terpaksa membagi sebutir kurma untuk beberapa orang. QS. Al-Baqarah [2]: 285 menggambarkan kesulitan orang yang miskin untuk membayar utang pada waktunya sehingga Allah menganjurkan agar si penagih memberi kesempatan yang lebih lama untuk membayarnya. Kesulitan berat yang dialami di akhirat, misalnya yang akan dialami orang kafir dalam menghadapi peristiwa Hari Kiamat yang mengerikan (QS. Al-Furqân [25]: 26 dan 27). ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

'UTHTHILAT (عُطِّلَت)

'Uththilat (عُطِّلَت) adalah bentuk *fi'il mâdhî mabniy lil majhûl* (verba lampau pasif tanpa diketahui subjeknya); dibubuhi *tâ'* (ت) di akhirnya untuk menunjukkan penggunaan feminin. Bentuk *ma'lûmnya* (aktifnya) adalah *'aththala* (عَطَّلَ). Sebuah *fi'il mâdhî mazîd* (bertambahan huruf) yang berasal dari kata *'athila – ya'thalu – 'athlan* (عَطِلَ ــ يَعْطَلُ ــ عَطْلاً); tersusun dari huruf-huruf *'ain, thâ'*, dan *lâm*. Arti denotasinya adalah 'kosong', 'luang'. Makna itu kemudian berkembang menjadi antara lain: 'tak berpenghuni' (rumah) karena isinya kosong; 'terlantar' digunakan untuk binatang gembala yang tidak ada penjaganya; 'tidak berair' (sumur); 'tidak mengenakan pakaian' (wanita); 'libur' karena sekolah/kantor dikosongkan; 'menganggur' karena kosong dari pekerjaan; 'macet' karena kosong dari fungsinya; 'tunda' karena mencari waktu luang yang lain; 'tidak hujan' karena ada mendung tetapi tidak turun hujan.

Kata *'uththilat* (عُطِّلَت) di dalam Al-Qur'an disebut satu kali, yaitu dalam QS. At-Takwîr [81]: 4; sedang *mu'aththalah* (مُعَطَّلَة = yang dikosongkan, yang ditinggalkan), bentuk *ism maf'ûl muannats* (kata objek feminin) disebut satu kali, yaitu dalam QS. Al-Hajj [22]: 45. Masing-masing teks dan terjemahannya sebagai berikut: **pertama**, *'wa idzal 'isyâru 'uththilat'* (وَإِذَا ٱلْعِشَارُ عُطِّلَتْ = dan ketika unta-unta yang bunting ditinggalkan [tidak dipedulikan]) dan **kedua**, *'faka'ayyin min qaryatin ahlaknâhâ wa hiya zhâlimatun fahiya khâwiyatun 'alâ 'urûsyihâ wa bi'rin mu'aththalatin wa qashrin masyîd'*

فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَهَا وَهِىَ ظَالِمَةٌ فَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ

"Berapa kota yang telah Kami binasakan, yang penduduknya dalam keadaan lalim, tembok-tembok kota itu roboh menutupi atap-atapnya dan (berapa banyak pula) sumur yang telah ditinggalkan dan istana yang tinggi."

Para ulama berbeda pendapat mengenai makna kata *'uththilat* di dalam QS. At-Takwîr [81]: 4. As-Suyuthi dan Mujahid mengartikan dengan 'ditinggalkan'; Ubay bin Ka'ab dan Adh-Dhahak mengartikannya dengan 'diabaikan'; Ar-Rabi' bin Haitsam mengartikannya dengan 'tidak ada penjaganya' karena di dalam ayat tersebut kata *'uththilat* dikaitkan dengan unta-unta hamil, maka meskipun mereka berbeda di dalam memberikan makna tersebut, namun maksudnya sama. Yaitu, ketika unta-unta hamil itu ditinggalkan oleh pemiliknya.

Ayat ini, menurut Al-Qurthubi, menggambarkan sebagian dari situasi di hari kiamat, di mana ada orang yang memiliki unta-unta hamil, yang bagi orang-orang Arab merupakan harta yang sangat berharga ketika ayat ini turun, maka akan ditelantarkan dan tidak dihiraukan lagi kerena sibuk mengurusi diri mereka sendiri. Ada yang berpendapat, maksud ayat tersebut adalah, bahwa ketika manusia dibangkitkan dari kubur, seluruh harta miliknya juga dibangkitkan, termasuk unta-unta yang sedang hamil tua. Pada saat itu, manusia tidak lagi menghiraukan harta-hartanya itu, termasuk yang memiliki unta-unta yang sedang hamil tua dan uang yang sangat disayangi ketika di dunia, karena mengurusi dirinya sendiri.

Adapun kata *mu'aththalah* di dalam QS. Al-

Hajj [22]: 45, berkedudukan sebagai keterangan dari kata *bi'r* (بِئْر = sumur). Para ulama sedikit berbeda mengenai tafsirannya. Ada yang berpendapat bahwa artinya adalah (sumur) yang ditinggalkan, seperti kata As-Suyuthi dan Adh-Dhahhak. Ibnu Katsir mangartikannya dengan (sumur) yang tidak lagi menjadi sumber air minum dan tidak ada lagi orang yang mendatanginya. Ada juga yang berpendapat bahwa maknanya adalah tidak berair, atau tidak ada pemiliknya karena telah rusak, atau tidak ada tali dan timbanya. Semua pendapat tersebut mempunyai kemiripan. Pada intinya sumur itu tidak lagi digunakan karena kosong airnya, atau ditinggalkan/ditelantarkan oleh pemiliknya, atau kosong dari tali dan timba. Perbedaan itu terjadi karena mereka berusaha menyesuaikan makna dasar *mu'aththalah,* yaitu 'kosong dari konteks kalimat'.

Penggunaan *mu'aththalah* dalam ayat tersebut berkaitan dengan banyaknya umat terdahulu yang dibinasakan Allah dengan menghancurkan kotanya, meruntuhkan istananya, dan mengeringkan sumurnya karena mereka menzalimi diri mereka sendiri dengan menentang para rasul yang diutus Allah kepada mereka. Di sisi lain, ayat ini merupakan penghibur dan pembesar hati Nabi saw. dalam berdakwah, juga bagi umatnya, bahwa nabi-nabi terdahulu juga mengalami hal yang sama; berhadapan dengan umatnya yang menentang ajaran yang mereka bawa, namun pada akhirnya para penentang itulah yang binasa.

❖ *Zubair Ahmad* ❖

'UTUWW (عُتُوّ)

Kata *'utuww* (عُتُوّ) adalah bentuk *mashdar* (infinitif) dari kata kerja *'ata, ya'tu* (عَتَا — يَعْتُو) yang secara literal berarti 'sombong', 'angkuh', 'melampaui batas', 'bertindak sewenang-wenang', juga dapat berarti 'kesulitan'. Di dalam hubungannya dengan makna yang disebutkan terakhir ini, ungkapan *'atasy-syaikh* (عَتَا الشَّيْخ) menunjuk kepada 'orang yang sudah sangat lanjut usia' sehingga sulit memenuhi kebutuhan dan keinginannya dengan kekuatannya sendiri. Demikian pula pohon kurma yang terlampau tinggi disebut *'âtiyah* karena cukup menyulitkan orang yang akan memetik buahnya, kecuali dengan susah payah memanjatnya.

Di dalam Al-Qur'an, kata *'utuww* (عُتُوّ) di dalam berbagai bentuknya disebutkan sebanyak 10 kali, masing-masing dalam bentuk *fi'l mâdhî* sebanyak 5 kali, yaitu di dalam QS. Al-A'râf [7]: 77 dan 166, QS. Al-Furqân [25]: 21, QS. Adz-Dzâriyât [51]: 44, serta QS. Ath-Thalâq [65]: 7. Di dalam bentuk *mashdar* disebutkan 4 kali, masing-masing 2 kali menggunakan kata *'utuwwan,* yaitu di dalam QS. Al-Furqân [25]: 21 dan QS. Al-Mulk [67]: 21, dua kali menggunakan kata *'itiyyan,* yaitu di dalam QS. Maryam [19]: 8 dan 69, sedangkan di dalam bentuk *ism fâ'il* disebutkan satu kali, yaitu di dalam QS. Al-Hâqqah [69]: 6.

Penggunaan kata *'utuww* (عُتُوّ) di dalam Al-Qur'an pada dasarnya dapat dirujuk kepada pengertian bahasa yang pada umumnya menunjuk kepada sikap dan perilaku yang tercela. Di samping itu terdapat pula kata *'utuww* (عُتُوّ) yang tidak berkonotasi dosa, tetapi hanya menunjuk kepada hal-hal yang terjadi di luar kebiasaan atau bahkan sulit terjadi menurut pertimbangan dan perhitungan manusia. Penggunaan kata *'utuww* dalam bentuk kata kerja di dalam Al-Qur'an semuanya menunjuk kepada perbuatan dosa besar dan kekufuran berikut ancaman dan siksaan bagi pelakunya. Sedangkan dalam bentuk *mashdar,* yaitu *i'tiyân,* di samping berkonotasi perbuatan dosa besar dan kekufuran, ia memperlihatkan adanya nuansa, di samping mengandung pengertian perbuatan yang tercela juga menunjuk kepada sesuatu yang terjadi di luar kebiasaan. Pengertian seperti itu ditemukan di dalam QS. Maryam [19]: 8 yang menunjuk kepada Nabi Zakariya yang diberi kabar gembira akan mendapatkan seorang anak dalam usianya yang sudah sangat lanjut, ditambah lagi dengan keadaan istrinya yang mandul sehingga dari segi perhitungan manusia, sungguh sangat sulit bagi keduanya untuk memperoleh keturunan, tetapi hal itu bisa terjadi karena

kehendak Allah Yang Maha Kuasa, terbukti dengan dikaruniakannya seorang putra kepada Nabi Zakariya, yaitu Nabi Yahya.

Penggunaan kata *'utuww* (عُتُوّ) yang juga tidak secara eksplisit mengandung pengertian dosa terdapat dalam (QS. Al-Hâqqah [69]: 6) dalam bentuk *ism fâ'il, 'âtiyah*. Kata *'âtiyah* di dalam ayat tersebut mengandung pengertian 'angin yang teramat kencang dan sangat dingin'. Ayat tersebut memaparkan siksaan yang ditimpakan kepada bangsa 'Ad, kaum Nabi Hud as., yang di dalam sejarah manusia, angin kencang seperti itu hanya terjadi pada bangsa 'Ad, mereka yang tertimpa siksaan tersebut semuanya binasa dan tidak satu pun yang bertahan hidup. Dengan demikian, penggunaan terma *'utuw* di dalam bentuk *ism fâ'il* walaupun tidak secara tegas mengandung pengertian perbuatan jelek, tetapi setidaknya siksaan yang ditimpakan kepada pelakunya berupa angin yang teramat kencang lagi sangat dingin (*'âtiyah*) merupakan akibat atau balasan bagi perbuatan melampaui batas.

Di samping umat Nabi Hud yang ditimpa azab karena keangkuhan dan kesombongannya, juga bangsa Tsamud umat Nabi Shaleh.

Karunia yang diberikan Allah kepada bangsa Tsamud tidak mereka syukuri, dengan angkuh mereka menolak seruan Nabi Shaleh. Bahkan, ketika Nabi Shaleh memperlihatkan bukti kerasulannya berupa seekor unta (QS. Hûd [11]: 64) yang dengan susunya mampu memberi minuman kepada seluruh penduduk kota, mereka pun dengan sombong menolaknya dan unta itu pun mereka sembelih (QS. Al-A'râf [7]: 77, QS. Hûd [11]: 65 dan QS. Asy-Syams [91]: 14), seraya menantang Nabi Shaleh agar mendatangkan siksaan kepada mereka.

Keangkuhan dan kedurhakaan serupa dinyatakan Al-Qur'an sebagai *'utuww* (عُتُوّ) dan ditujukan kepada Bani Israil. ❖ *M. Galib Matola* ❖

'UYÛN (عُيُوْن)

Di dalam Al-Qur'an kata *'uyûn* (عُيُوْن) dan yang seakar dengannya terulang 62 kali. Kata *'uyûn* (عُيُوْن) adalah bentuk jamak dari kata *'ain* (عَيْن) yang berarti 'indra penglihatan' atau 'mata', baik yang dimiliki manusia maupun binatang. Mata adalah alat untuk melihat atau memandang. Seseorang yang mengarahkan penglihatannya atau pandangannya pada sesuatu, dalam bahasa Arab disebut dengan *'âna* (عَانَ) – *ya'înu* (يَعِيْنُ). Bentuk *mashdar*nya (infinitif) adalah *'ainan* (عَيْنًا = penglihatan). Mata yang mengeluarkan air mata, kata kerjanya juga disebut *'âna* (عَانَ) – *ya'înu* (يَعِيْنُ). Dengan demikian, *'ain* (عَيْن) adalah sesuatu yang darinya keluar air. Maka, mata disebut dengan *'ain* (عَيْن) karena darinya keluar air, yang di dalam bahasa Indonesia disebut air mata. Air yang bersumber atau keluar dari tanah dan mengalir juga disebut dengan *'ain* (عَيْن = mata air). Seperti halnya air mata, air yang mengalir dari bumi kata kerjanya dinyatakan dengan *âna* (عَانَ) – *ya'înu* (يَعِيْنُ) – *'ainan* (عَيْنًا). Sumur yang mengeluarkan air disebut *'ânatil-bi'ru* (عَانَتِ البِئْر) sehingga diterjemahkan 'sumur itu mengeluarkan air'.

Kata *'uyûn* (عُيُوْن) terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak sepuluh kali, delapan kali disebutkan dengan bacaan *'uyûn* (عُيُوْن), sekali disebutkan dengan dirangkai dengan *alif lâm* (ال), *al-'uyûn* (اَلْعُيُوْن), dan sekali disebutkan dengan bacaan *'uyûnan* (عُيُوْنًا). Kata *'uyûn* (عُيُوْن) yang disebut di dalam Al-Qur'an seluruhnya menunjukkan pada makna 'mata air', hanya jenisnya yang berbeda-beda. Misalnya, *'uyûn* (عُيُوْن) yang disebutkan di dalam QS. Al-Hijr [15]: 45. Menurut Al-Qurthubi adalah empat mata air yang mengeluarkan air, khamar, susu, dan madu. Seperti hanya Al-Qurthubi, Ar-Razi menafsirkan *'uyûn* (عُيُوْن) di dalam QS. Al-Hijr [15]: 45 dengan empat mata air yang mengalirkan air, khamar, susu, dan madu. Menurut Ar-Razi mata air di dalam QS. Al-Hijr [15]: 45 serupa maksudnya dengan firman Allah dalam QS. Muhammad [47]: 15, *"(Apakah) perumpamaan (penghuni surga yang dijanjikan kepada orang-orang yang bertakwa yang di dalamnya ada sungai-sungai yang tiada berubah rasa dan baunya, sungai-sungai dari air susu yang tiada berubah rasanya, sungai-sungai dari khamar (arak) yang*

lezat rasanya bagi peminumnya, dan sungai-sungai dari madu yang disaring; dan mereka memperoleh di dalamnya segala macam buah-buahan dan ampunan dari Tuhan mereka, sama dengan orang-orang yang kekal di dalam neraka, dan diberi minuman dengan air yang mendidih sehingga memotong-motong ususnya."

Adapun mata air yang disebutkan di dalam QS. Al-Insân [76]: 5, 7, dan 18 serta QS. Al-Muthaffifîn [83]: 27, berbeda dengan apa yang dimaksud di dalam QS. Al-Hijr [15]: 45. Menurut Al-Qurthubi, sumber air yang disinggung di dalam QS. Al-Insân [76]: ada tiga, yaitu *kâfûr* (كَافُوْر), *zanjabîl* (زَنْجَبِيْل), dan *salsabîl* (سَلْسَبِيْل). Ketiganya adalah sumber mata air di surga yang menjadi minuman bagi orang-orang yang mendekatkan diri pada Allah yang menjadi penghuni surga, sedangkan sumber mata air yang disebut di dalam QS. Al-Muthaffifîn adalah *tasnîm* (تَسْنِيْم), yaitu sumber mata air di surga yang menjadi minuman penghuni surga dan merupakan minuman yang paling mulia di surga.

Mata air yang disebutkan di dalam QS. Yâsîn [36]: 34 adalah mata air yang memancar dari bumi dan mengalir ke kebun-kebun kurma dan anggur yang dengan air itu tumbuh-tumbuhan di dalam kebun-kebun itu berbuah dan layak dimakan oleh manusia. Serupa dengan penjelasan di atas, Al-Maraghi menafsirkan mata air di dalam QS. Yâsîn [36]: 34 tersebut dengan "sungai-sungai" yang mengalir ke kebun-kebun kurma dan anggur.

Seperti halnya pada QS. Yâsîn [36]: 34 kata *'uyûnan* (عُيُوْنًا) yang disebut di dalam QS. Al-Qamar [54]: 12 artinya mata air-mata air yang memancar dari bumi yang terjadi pada peristiwa banjir yang melanda umat Nabi Nuh. Menurut Ubaid bin Umar, seperti dikutip Al-Qurthubi, Allah memerintahkan kepada bumi untuk mengeluarkan airnya. Maka, bumi memancarkan air melalui beberapa mata air. Satu mata air terlambat mengeluarkan airnya. Lalu, Allah murka kepadanya maka Allah menjadikan airnya terasa pahit selamanya.

Sumber mata air juga dinyatakan dengan ungkapan *'ain* (عَيْن), bentuk tunggal, atau *a'yun* (أَعْيُنْ), bentuk jamak, seperti disebutkan di dalam QS. Al-Insân [76]: 6 *'ainan yasyrabu bihâ 'ibâdullâh* (عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ = mata air yang dari padanya hamba Allah minum) dan QS. Al-Insân [76]: 18, *'ainan fîhâ tusammâ salsabîlâ* (عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّىٰ سَلْسَبِيلًا = mata air di surga yang dinamakan salsabil). Di dalam QS. Al-Insân disebutkan tiga mata air yang dijadikan minuman bagi hamba-hamba Allah yang berbuat kebajikan, yaitu air kafur, zanjabil, dan salsabil, sedangkan di dalam QS. Al-Muthaffifîn [83) disebutkan sebuah sumber mata air yang disebut *tasnîm*, minuman bagi orang-orang yang dekat kepada Allah. Dalam bentuk *mutsannâ* (dual) disebut dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 50, *fihimâ 'ainâni tajriyâni* (فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ = di dalam kedua surga itu terdapat dua mata air yang mengalir).

Di dalam Al-Qur'an, juga disebutkan kata *ma'în* (مَعِيْن) untuk menjelaskan arti 'air yang mengalir'. Para ahli tafsir berbeda pendapat mengenai kata *ma'în* (مَعِيْن). Pendapat **pertama** mengatakan bahwa kata *ma'în* (مَعِيْن) berasal dari *wazan maf'ûl* (مَفْعُوْل), yaitu *ma'yûn* (مَعْيُوْن). Kata *ma'în* (مَعِيْن) merupakan *ism maf'ûl* walaupun tidak memiliki bentuk *fi'l* (kata kerja). Dengan demikin, kata *ma'în* (مَعِيْن) berasal dari akar kata *'ain* (عَيْن). Sementara itu, pendapat **kedua** menyatakan bahwa kata *ma'în* (مَعِيْن) berasal dari *wazan fa'îl* (فَعِيْل), berasal dari akar kata *al-ma'n* (اَلْمَعْنُ) yang berarti 'sesuatu yang mengalir'. *Mâ'un ma'în* (مَاءٌ مَعِيْن) berarti 'air yang mengalir', seperti QS. Al-Mulk [67]: 30 yang menyebutkan *faman ya'tikum bi mâ'in ma'în* (فَمَن يَأْتِيكُم بِمَآءٍ مَّعِينٍ = maka siapakah yang akan mendatangkan bagimu air yang mengalir). Al-Qur'an juga menyebutkan kata *ma'în* (مَعِيْن) tanpa kata *mâ'* (مَاء), yang juga berarti 'air yang mengalir', seperti yang dijelaskan dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 50, *wa âwainâhumâ 'ilâ rabwatin dzâti qarârin wa ma'în* (وَءَاوَيْنَٰهُمَآ إِلَىٰ رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ = Dan Kami melindungi mereka berdua di suatu tanah tinggi yang datar yang banyak terdapat padang rumput dan air yang mengalir).

❖ *Hanun Asrohah* ❖

'UZAIR (عُزَيْر)

Kata *'uzair* (عُزَيْر) disebut satu kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. At-Taubah [9]: 30. Di dalam bentuk lain kata itu disebut tiga kali, yaitu pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 12, QS. Al-A'râf [7]: 157, dan QS. Al-Fath [48]: 9.

Yang dimaksud dengan *'uzair* di dalam Al-Qur'an adalah sebutan orang-orang Yahudi terhadap seorang nabi yang sangat berjasa bagi kelangsungan agama mereka. Di dalam bahasa Ibrani disebut Ezra atau 'Izra. Sampai sekarang nama itu pula yang populer di kalangan mereka karena nama itu telah diabadikan di dalam Kitab Perjanjian Lama. Di dalam bahasa Arab, kata *'uzair* berasal dari *'azara* yang berarti 'membantu/menolong', seperti yang disebut pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 12. Hukuman yang didasarkan kepada kebijaksanaan hakim yang diberikan pada orang yang melakukan tindak pidana disebut *ta'zîr* (تَعْزِيْر) karena hukuman itu telah membantu mengembalikannya menjadi manusia yang baik. Seseorang yang dipandang kecil disebut *'uzair*. Disebut demikian karena kekecilannya itu melahirkan simpati dan kasih sayang dari orang banyak. Dengan demikian semua orang ingin menolongnya. Oleh karena itulah, agaknya, Ezra mereka sebut *Uzair* karena simpati dan kasih sayang mereka terhadapnya.

Dalam sejarah Yahudi, *'Uzair* (Ezra) adalah salah seorang tokoh karismatik yang sangat besar jasanya dalam memperbarui agama dan mengumpulkan naskah-naskah Taurat serta menuliskannya kembali. Oleh karena jasanya yang besar itu, orang-orang Yahudi menyebutnya "Anak Allah" (QS. At-Taubah [9]: 30), meskipun tidak sampai seperti kepercayaan orang-orang Nasrani terhadap Isa as.

Tercatat dalam sejarah, Bangsa Israil hancur di tangan Raja Babilonia (586 SM) yang meruntuhkan kuil, tempat suci mereka, membakar naskah-naskah kitab suci, membunuh para laki-laki, dan menawan wanita, anak-anak, dan para orang tua lanjut usia. Uzair bersama beberapa orang ulama Yahudi dibuang ke Irak. Setelah kembali dari pembuangan, ia bersama teman-temannya berusaha mengumpulkan naskah-naskah Taurat yang masih selamat, kemudian menulisnya kembali sebagai satu kitab yang lengkap. "Taurat" yang mengalami perkembangan itu telah memenuhi bentuknya yang final. Naskah-naskah Taurat yang muncul pada abad-abad berikutnya dipandang berdasarkan pada Taurat yang ditulis oleh Uzair.

Kitab tersebut sering pula disebut sebagai *Kitab Ezra*. Hal itu wajar karena ia murni hasil karyanya sendiri. Di dalam kitab itu disebutkan bahwa sekalian kitab-kitab suci pusaka Musa telah terbakar di zaman Nebukadnezar, Raja Babilonia, tatkala Yerusalem ditaklukkan. Namun, Ezra/Uzairlah yang berusaha membuat catatan kembali. Oleh sebab itu, orang-orang Yahudi ataupun orang Nasrani mengakui bahwa Ezralah yang menulis kembali kitab Taurat Pusaka Musa.

Karena begitu simpati orang-orang Yahudi dan bahkan orang-orang Nasrani terhadap Uzair, mereka mengatakannya sebagai anak Allah dan oleh karena itu pula, mereka tidak lagi mempertimbangkan keaslian kitab Taurat yang disusunnya dengan naskah asli pusaka Musa yang dulu sebab jarak antara Uzair dan Musa sudah beratus tahun lamanya. Sebagian besar ilmuwan tidak mengakui seluruh yang dikumpulkan Uzair itu sebagai catatan yang telah hilang atau terbakar itu. Kendati demikian, jasa Uzair cukup membuat para ilmuwan mengakuinya sebagai tokoh yang sangat berjasa dalam memperbarui agama Yahudi yang sampai saat ini tetap menganggap apa yang ditulisnya kembali sebagai kitab suci.

Sebagian ahli tafsir mengatakan bahwa tidak semua orang Yahudi mengatakan bahwa Uzair adalah anak Allah. Akan tetapi, karena kalimat tersebut diucapkan oleh orang Yahudi, maka ucapan itu dipandang sebagai ucapan semua orang Yahudi. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

'UZZÂ (عُـزَّى)

Kata *'uzzâ* (عُزَّى) seakar dengan kata *'azîz* (عَزِيْز) dari akar kata *'azza* (عَزَّ) yang huruf-hurufnya

tersusun dari *'ain* dan *zai* ber-*tasydîd*. Pada dasarnya kata itu berarti 'kekukuhan', 'kekuatan' dan 'kemantapan'. Arti ini kemudian berkembang sesuai bentuk *mudhâri'*nya. Apabila bentuknya *ya'uzzu* (يَعُزُّ) maka ia berarti 'mengalahkan'. Jika berbentuk *ya'izzu* (يَعِزُّ), maka artinya 'yang sangat jarang', 'sedikit', atau 'tidak ada yang menyamainya'. Apabila bentuk katanya *ya'azzu* (يَعَزُّ) maka ia bermakna 'menguatkan sehingga tidak bisa dibendung atau diraih'. Semua makna tersebut, menurut M. Quraish Shihab, dapat menyifati Allah swt. Kata *'Uzzâ* yang merupakan nama salah satu berhala orang-orang musyrik Mekkah, menurut sebagian ulama terambil dari kata *Al-'Azîz*, salah satu nama Allah, sebagaimana *Al-Lâta* mereka ambil dari kata Allah. Mereka menetapkan nama-nama seperti ini dengan tujuan untuk menggambarkan bahwa berhalaberhala mereka memunyai hubungan erat dengan Allah swt.; bahkan, mereka menganggapnya sebagai anak-anak perempuan Tuhan.

Al-'Uzzâ adalah berhala yang terbesar di antara tiga berhala yang disembah oleh kabilah-kabilah Arab Jahiliyah, yang namanya diabadikan di dalam Al-Qur'an, yakni *Al-'Uzzâ, Al-Lâta,* dan *Manât.*

Kata lain yang seakar dengannya terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak seratus enam kali, di antaranya kata *'azzaznâ* (عَزَّزْنَا) pada QS. Yasîn [36]: 14; *wa 'azzanî* (وَعَزَّنِي) pada QS. Shâd [38]: 23; dan *'izzan* (عِزًّا) pada QS. Maryam [19]: 81. Kata *'uzzâ*, adalah bentuk superlatif *muannats* dari kata *a'azzu* (أَعَزّ), disebutkan satu kali saja di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. An-Najm [53]: 19. Ayat itu berbunyi: *Afaraaitumul-lâta wal-'uzzâ* (أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ = Maka apakah patut kamu [hai orang-orang musyrik] menganggap *Al-Lâta* dan *Al-Uzzâ* ...[sebagai anak perempuan Allah?]).

Di dalam ayat itu, disebutkan dua buah nama berhala yang disembah oleh orang-orang Arab Jahiliyah, ditambah satu lagi yaitu berhala *Manât* (مَنَاة) seperti tersebut di dalam ayat berikutnya.

Sebagian ulama mengatakan bahwa *Al-'Uzzâ* adalah nama berhala di Ghathafan untuk suku Quraisy dan Kinanah, sedangkan *Al-Lâta* adalah nama berhala yang terletak di Thaif untuk kabilah Tsaqif. Mujahid menyebutkan bahwa *Al-'Uzza* ini berbentuk sebatang pohon, yang akhirnya ditebang oleh Khalid bin Al-Walid atas perintah Nabi saw. Said ibnu Jubair menyebutkan bahwa *Al-'Uzzâ* adalah berhala yang terbuat dari batu berwarna putih, sedangkan *Manât* adalah berhala kabilah Bani Hilal. Menurut Ibnu Hisyam, *Manât* adalah berhala kabilah Hudzail dan Khuza'ah, atau berhala bagi orang-orang Anshar, menurut pendapat Qatadah. ❖ *Baharuddin HS.* ❖

UFF (أُفّ)

Kata *uff* (أُفّ) berasal dari *affa – ya'uffu – uffan* (أَفَّ – يَأُفُّ – أُفًّا). Kata itu di dalam Al-Qur'an disebut tiga kali, tersebar pada tiga ayat dan di dalam tiga surah *Makkiyyah.*

Menurut Ibnu Faris (w. 395 H) di dalam bukunya *Mu'jam Maqâyisil-Lugah*, kata *uff* (أُفّ) memunyai dua arti, yang satu berarti 'jengkel (tidak senang)', dan yang lain berarti 'waktu'. Menurut Abu Duraid, kata *affa – ya'uffu – uffan* (أَفَّ – يَأُفُّ – أُفًّا) dipakai apabila orang menggerutu karena jengkel atau sedih. *Rajulun affâf* (رَجُلٌ أَفَّاف) berarti 'orang yang banyak menggerutu'. Al-Farra' menyebutkan bahwa kata *uff* berarti 'suara', sedangkan Al-Khalil mengatakan bahwa *al-uff* (الأُفّ) dan *at-tuff* (التُّفُّ) salah satunya berarti 'kotoran telinga' dan yang lainnya berarti 'kotoran kuku'. Selanjutnya Ibnu Al-Arabi menjelaskan bahwa kata *al-afâf* (الأَفَاف) berarti 'gerutuan' atau 'kejengkelan'.

Sementara itu Al-Ashfahani (w. 502 H), seorang ahli bahasa Al-Qur'an, menyebutkan di dalam bukunya *Al-Mufradât fi Gharîbil-Qur'ân*, kata *al-uff* berasal dari makna yang menunjukkan 'segala yang kotor', di antaranya kotoran kuku.

Dari pengertian-pengertian di atas ternyata kata *uff* pertama kali digunakan dengan dua pemahaman, yang satu berarti jengkel dan yang lain berarti saat, kemudian pengertian ini berkembang dengan arti 'kotoran'.

Dapat disimpulkan bahwa berdasarkan keterangan dari ayat-ayat yang memuat kata *uff* itu, Al-Qur'an menggunakan kata tersebut dengan arti sebagai ungkapan rasa jengkel. Satu ayat mengandung perintah berbuat baik kepada orang tua dan melarang mendurhakai mereka, yakni QS. Al-Isrâ' [17]: 23,

إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

(Immâ yablughanna 'indakal-kibara aḥaduhumâ au kilâhumâ falâ taqul lahumâ uffin walâ tanharhumâ waqul lahumâ qaulan karîmâ)

"Jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan 'uff' *dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia."*

Sedangkan ayat yang satu lagi menggambarkan orang yang durhaka kepada orang tua, yaitu di dalam QS. Al-Aḥqâf [46]: 17, *wal-ladzî qâla li wâlidaihi uffin lakumâ* (وَٱلَّذِى قَالَ لِوَٰلِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَآ = dan orang yang berkata kepada dua orang ibu bapaknya, "Cis" bagi kamu keduanya). Jadi, kedua ayat itu berkaitan dengan ibu-bapak. Tetapi firman Allah pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 67 ditujukan kepada orang musyrik, *uffin lakum wa limâ ta'budûna min dûnillâhi afalâ ta'qilûn* (أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ = Ah [celakalah] kamu dan apa yang kamu sembah selain Allah. Maka, apakah kamu tidak memahami?).

Dengan demikian ternyata penggunaan kata *uff* di dalam Al-Qur'an sama dengan yang dipahami di dalam segi kebahasaan sebagaimana yang telah dikemukakan di atas. ❖ *Afraniati Affan* ❖

UKHDÛD (الأُخْدُوْد)

Kata *ukhdûd* biasanya diartikan sebagai 'lubang-lubang yang digali di bumi, bentuknya dalam dan memanjang'. Di dalam Al-Qur'an kata *ukhdûd* di dalam bentuk kata benda hanya ditemui sekali, yaitu pada QS. Al-Burûj [85]: 4, *qutila ashâbul-ukhdûd* (قُتِلَ أَصْحَٰبُ ٱلْأُخْدُودِ = binasa dan terlaknatlah orang-orang yang membuat parit) dan disebut dengan bentuk *khadd* (خَدّ) sekali, yaitu pada QS. Luqmân [31]: 18, *wa lâ tusha''ir khaddaka lin-nâsi wa lâ tamsyi fil-ardhi maraḥâ* (وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَحًا = dan janganlah kamu memalingkan mukamu dari manusia [karena sombong] dan janganlah kamu berjalan di muka bumi dengan angkuh).

Kata *ukhdûd* berasal dari *al-khadd* (الْخَدّ), jamaknya *al-akhâdîd* (الأَخَادِيْد) yang pada mulanya berarti 'terbelah' (*asy-syaqq* [الشَّقّ]) atau 'lubang' (*al-hafr* [الْحَفْر]). Usaha menggali 'lubang' di dalam bahasa Arab diungkapkan dengan *hafara fil-ardh* (حَفَرَ فِى الأَرْضِ). Usaha membelah bumi disebut dengan *syaqqa al-ardh* (شَقَّ الأَرْض). Kedua arti asal ini terdapat pada kata *ukhdûd*. Arti *asy-syaqq* menggambarkan lubang yang digali itu memanjang seolah-olah tanah tadi terbelah, sedangkan arti *al-hafr* (الْحَفْر) menggambarkan lubang yang digali itu dalam. Kalau kedua arti asal itu diterapkan untuk menggambarkan keadaan lubang yang digali maka digunakan kata *ukhdûd*.

Dari pengertian bahasa tersebut terlihat adanya sesuatu yang semula satu kemudian menjadi dua bagian yang terpisah. Keterpisahan itu disebabkan adanya yang membelah atau memisahkannya. Dari situ arti kata *khadd* (خَدّ) berkembang menjadi beraneka ragam. Misalnya 'pipi' dikatakan *al-khadd* (QS. Luqmân [31]: 18). Dikatakan demikian karena pipi yang ada di wajah manusia, mulai dari bawah mata sampai ke dagu, "telah dibelah dua" oleh hidung yang memanjang dari atas ke bawah. Sungai juga disebut juga *al-khadd* (الْخَدّ) karena sungai mengalir memanjang seolah-olah membelah bumi menjadi dua belahan.

Kata *khadd* yang berarti 'pipi' digunakan oleh Al-Qur'an dalam konteks etika pergaulan, dan pipi dianggap sebagai lambang keramahan seseorang. Sementara itu, kata *ukhdûd* disebut di dalam Al-Qur'an dalam konteks keimanan dan kezaliman. Al-Qur'an menggunakannya untuk pengertian lubang-lubang atau parit-parit yang dalam dan panjang, yang digali oleh orang-orang Yahudi atas perintah raja mereka untuk meng-

hukum orang-orang yang telah meninggalkan ajaran Yahudi (QS. Al-Burûj [85]: 4).

Di dalam kitab *Mu'jamul-Alfâdz wal-A'lâm Al-Qur'âniyyah*, dikemukakan bahwa Dzun-Nuwas, Raja Himyar (di Yaman) yang beragama Yahudi bertekad menyiarkan agama Yahudi ke seluruh penjuru dunia. Dalam pada itu, di Najran muncul agama baru yang dibawa oleh Isa Al-Masih dan memikat banyak penganut agama Yahudi. Mengetahui hal itu, dengan sombong dan congkak, Dzun-Nuwas memerintahkan semua pasukan setianya untuk mengepung Najran dan memaksa mereka kembali ke agama Yahudi. Akan tetapi, ternyata keimanan yang kuat membuat mereka tetap bertahan mengesakan Allah. Oleh karena itu, Dzun-Nuwas memerintahkan untuk menggali lubang-lubang, kemudian membakar orang-orang Najran yang beriman itu.

Selain dari penafsiran di atas, masih banyak lagi penafsiran historis lain yang berbeda. Namun, satu hal yang perlu dicatat ialah, semua pakar sepakat menafsirkan kata *ukhdûd* sebagai 'parit-parit' seperti yang diterangkan sebelumnya. Perbedaan mereka terletak pada siapa yang dimasukkan ke dalam parit dan siapa yang membuatnya. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

ULIL-AMRI (أُوْلِي الْأَمْرِ)

Terma *ulil-amri* (أُوْلِي الْأَمْرِ) merupakan frasa nominal yang terdiri dari kata *ulî* (أُوْلِي) dan kata *al-amri* (الْأَمْرِ). Kata *ulî* berarti 'pemilik', sedangkan kata *al-amr* berarti 'perintah atau tuntunan melakukan sesuatu' dan 'keadaan atau urusan'. Dari kedua kata ini, Abd. Muin Salim menerjemahkannya menjadi 'pemilik urusan' dan 'pemilik kekuasaan atau hak untuk memberi perintah'. Kedua makna ini sejalan karena siapa yang berhak memberi perintah berarti ia juga memunyai kekuasaan mengatur suatu urusan untuk mengendalikan keadaan.

Al-Ashfahani mengemukakan empat makna *ulil-amri* (أُوْلِي الْأَمْرِ), yakni (1) para nabi yang mengatur kehidupan masyarakat; (2) para amir atau pejabat pemerintahan yang menguasai kehidupan lahiriah masyarakat; (3) para filosof yang menguasai kehidupan batin orang-orang tertentu; dan (4) para dai yang menguasai kehidupan batin masyarakat umum.

Tampaknya, para mufasir tidak sependapat mengenai konsep yang terkandung di dalam terma *ulil-amri*. Muhammad Abduh misalnya, menukilkan empat pengertian, yaitu (1) para amir (*al-umarâ'*); (2) para hakim (*al-ḥukkâm*); (3) para ahli pengetahuan (ulama); dan (4) imam-imam maksum. Muhammad Abduh sendiri berpendapat bahwa *ûlîl-amri* adalah sebuah lembaga yang terdiri dari para amir, hakim, ulama, kepala pasukan militer serta seluruh ketua dan pemimpin masyarakat yang menjadi rujukan dalam masalah kebutuhan dan kemaslahatan umum. Pendapat ini tampak jelas menghimpun unsur-unsur ketua, pemimpin, dan tokoh-tokoh yang memiliki keahlian khusus yang relevan dengan kehidupan umat. Mereka ini apabila telah bersepakat dalam menetapkan sebuah urusan atau hukum, wajib ditaati, asal saja kelompok tersebut merupakan bagian dari masyarakat Muslim.

Terma *ulil-amri* (أُوْلِي الْأَمْرِ) terpakai dua kali di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. An-Nisâ' [4]: 59 dan 83. Dari aspek sebab turunnya ayat pertama menunjukkan bahwa istilah *ulil-amri* memunyai makna khusus, yaitu pemimpin pasukan perang (*amîr sarâyâ*). Al-Wahidi, As-Suyuthi, dan Ath-Thabari menukilkan dua riwayat dari Ibnu Abbas. **Pertama**, berkenaan dengan kasus Abdullah bin Hudzaifah bin Qais bin Adi yang memimpin suatu pasukan dan memerintahkan pasukannya masuk ke dalam api unggun. Pada waktu itu sebagian menolak dan sebagian lagi hampir menerjunkan diri ke dalam api sehingga terjadi silang pendapat. **Kedua**, berkenaan dengan perselisihan Khalid bin Walid dengan Ammar bin Yasir. Di dalam kasus tersebut, Ammar memberi perlindungan kepada seseorang tanpa sepengetahuan dan izin Khalid yang menjadi panglima (amir)nya sehingga terjadi perselisihan. Menurut Ibnu Hajar Al-Asqalani bahwa kasus-kasus ini

Ulil-Amri

relevan dengan perintah mengembalikan persoalan yang diperselisihkan kepada keputusan Rasulullah saw.

Pengertian yang lebih dari istilah *ulil-amri* (أُوْلِي الْأَمْرِ) terdapat pula di dalam ayat kedua, QS. An-Nisâ'[4]: 84, yang menerangkan adanya sekelompok umat Islam yang lemah dan sekelompok orang-orang munafik pada zaman Rasulullah yang gemar menyebarkan berita-berita yang berkenaan dengan keamanan masyarakat mendahului keputusan Rasulullah saw. dan pemimpin-pemimpin pasukan perang, yang dikenal dengan *ulil-amri*. Imam Muslim meriwayatkan sebab turunnya Ayat 83 di atas bahwa ketika Rasulullah menjauhi istri-istrinya, Umar bin Al-Khaththab masuk ke masjid di saat orang-orang sedang kebingungan sambil bercerita bahwa Rasulullah telah menceraikan istri-istrinya. Umar berdiri di pintu masjid dan berteriak, "Rasulullah tidak menceraikan istrinya dan aku telah menelitinya". Kasus tersebut mengingatkan untuk tidak menyebarkan berita sebelum diselidiki.

Dari kajian di atas, dipahami bahwa apa yang dimaksud dengan *ulil-amri* (أُوْلِي الْأَمْرِ) sesungguhnya telah dikenal pada zaman Rasulullah. Terma *ulil-amri* ditemukan antara lain di dalam hadits yang bersumber dari Jubair bin Mut'im bahwa Rasulullah saw. bersabda,

... وَاعْلَمُوْا أَنَّ الْقُلُوْبَ لاَ تَغِلُّ عَلَى ثَلاَثٍ: إِخْلاَصُ الْعَمَلِ لِلّٰهِ وَمُنَاصَحَةُ أُوْلِي الْأَمْرِ وَعَلَى لُزُوْمِ جَمَاعَةِ الْمُسْلِمِيْنَ

(... wa'lamû annal-qulûba lâ taghillu 'alâ tsalâtsin: Ikhlâshul-'amali lillâh wa munâshahatu ûlîl-amri wa 'alâ luzûmi jamâ'atil-muslimîn).

"... Dan ketahuilah bahwa hati tidak akan berkhianat terhadap tiga hal, yaitu beramal dengan ikhlas karena Allah; menasihati penguasa; dan tetap bersama dengan jamaah Muslim." (HR. Ad-Darimi).

Menurut penelitian Abd. Muin Salim, terma *ulil-amri* (أُوْلِي الْأَمْرِ) berhubungan dengan kata *ar-rasûl* (الرَّسُوْل). Dengan hubungan ini maka ungkapan tersebut berkedudukan pula sebagai objek mengikuti kedudukan kata *ar-rasûl* . Ini menunjukkan bahwa *ulil-amri* wajib ditaati seperti halnya kewajiban mengikuti Rasulullah saw. Dalam hal ini, terlebih dahulu perlu dibedakan antara *ulil-amri* pada masa Rasulullah dengan *ulil-amri* setelah beliau wafat. Yang pertama diangkat oleh Rasulullah; karena itu, tanpa diragukan lagi mereka adalah amir Rasulullah, baik menurut kenyataan maupun hukum. Berbeda dengan yang kedua, mereka tidak diangkat oleh Rasulullah, tetapi diangkat sebagai pelaksana tugas kepemimpinan yang dimiliki oleh Rasulullah semasa hidupnya, yakni mengatur kehidupan umat dengan menegakkan hukum-hukum Tuhan. Atas dasar ini maka mereka juga termasuk di dalam konsep amir Rasulullah saw. Misalnya, pidato Abu Bakar Ash-Shiddiq ketika ia telah dibaiat, ia berkata, "Taatilah aku selama aku taat kepada Allah; dan jika aku mendurhakai Allah maka tidak ada kewajiban atasmu untuk taat kepadaku". Dari sini dapat ditegaskan bahwa antara Rasulullah dan para *ulil-amri* terdapat ikatan yang menghubungkan mereka berupa kewajiban menegakkan hukum Tuhan. Atau di dalam ungkapan lain, *ulil-amri* adalah khalifah Rasulullah saw. di dalam melaksanakan tugas-tugas kepemimpinan politik atas umat Islam. Penegasan ini berimplikasi bahwa firman Allah yang dikaji tidak hanya mengandung kewajiban taat kepada Rasulullah dan *ulil-amri* , tetapi juga menjadi dasar keberadaan kekuasaan politik yang dimiliki pemerintah serta keabsahannya.

Dalam pada itu, keabsahan kekuasaan *ulil-amri* (أُوْلِي الْأَمْرِ) mengandung makna bahwa hukum-hukum dan kebijaksanaan politik yang mereka putuskan, sepanjang hal itu tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan *As-Sunnah*, memunyai kekuatan yang mengikat seluruh rakyat. Oleh karena itu, seluruh rakyat yang menjadi subjek hukum wajib menaatinya. Jadi, dikenal dua hukum yang berlaku di dalam negara. Yang satu, Hukum Allah (Syariat) yang bersumber dari Al-Qur'an dan *As-Sunnah*, sedangkan yang satu lainnya adalah Hukum Negara yang bersumber dari keputusan *ulil-amri*.

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

ULUL-'AZM (أُولُواالْعَزْمِ)

Kata ini terdiri atas dua kata *ulû* (أُولُو) dan *al-'azm* (الْعَزْم). *Ulû* (أُولُو) adalah bentuk jamak untuk jenis laki-laki yang berarti *dzawû* (ذَوُوْ = yang empunya /yang memunyai). Kata ini disebutkan sebanyak 43 kali di dalam Al-Qur'an dengan dua bentuk; 17 kali di dalam bentuk *ulû* (أُولُو) dan 26 kali di dalam bentuk *ulî* (أُولِي). *Al-'azm* (الْعَزْم) adalah *mashdar* dari *'azama ya'zimu* (عَزَمَ يَعْزِمُ) yang mengandung arti (1) *al-qashd* (الْقَصْد = maksud), (2) *an-niyyah* (النِّيَّة = niat), (3) *al-irâdah ats-tsâbitah* (الإِرَادَةُ الثَّابِتَةُ = kemauan/kehendak yang kuat/ teguh). Kata ini disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak sembilan kali dengan berbagai variasi dan makna yang berbeda: (1) *'azama* (عَزَمَ) satu kali (QS. Muhammad [47]:21) yang mengandung arti 'tetap' di dalam kalimat *faidzâ 'azamal-amru falau shadaqûllâha lakâna khairan lahum* (فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ فَلَوْ صَدَقُوا اللَّهَ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ = Apabila telah tetap perintah perang [mereka tidak menyukainya]. Tetapi jikalau mereka benar [imannya] terhadap Allah, niscaya yang demikian itu lebih baik bagi mereka); (2) *'azamta* (عَزَمْتَ) satu kali (QS. Âli 'Imrân [3]: 159) yang mengandung arti 'membulatkan tekad' dalam kalimat *faidzâ 'azamta fatawakkal 'alallâhi, innallâha yuhibbul-mutawakkilîn* (فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ = Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad maka bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakal kepada-Nya); (3) kata *'azamû* (عَزَمُوْا) disebut satu kali dalam (QS. Al-Baqarah [2]: 227) yang mengandung arti 'berketetapan hati' dalam ayat *wain 'azamû ath-thalâq fainnallâha samî un 'alîm* (وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ = Dan jika mereka berazam [berketetapan hati untuk] menalak maka sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui); (4) *ta'zimû* (تَعْزِمُوْا) satu kali (QS. Al-Baqarah [2]: 235) yang berarti 'bertetap hati' dalam kalimat *walâ ta'zimû 'uqdatan-nikâhi hattâ yablughal-kitâbu ajalah* (وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ = Dan janganlah kamu berazam [bertetap hati] untuk berakad nikah sebelum habis idahnya); (5) *'azm* (عَزْم) yang dirangkaikan dengan *al-umûr* (الأُمُوْر) tiga kali (QS. Âli 'Imrân [3]: 186, QS. Luqmân [31]: 17, dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 43) yang mengandung arti 'urusan atau hal-hal yang diutamakan' di dalam rangkaian kata *min 'azmil-umûr* (مِنْ عَزْمِ الأُمُوْرِ = dari urusan yang diutamakan); (6) *'azman* (عَزْمًا) satu kali (QS. Thâhâ [20]: 115) yang berarti 'kemauan yang kuat', di dalam kalimat *walam najid lahû 'azman* (وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا = dan tidaklah Kami dapati padanya kemauan yang kuat); dan (7) *al-'azm* (الْعَزْم) yang dirangkaikan dengan *ulû* (أُولُو) satu kali (QS. Al-Ahqâf [46]: 35) di dalam ayat yang berbunyi

فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ ۚ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ ۚ بَلَاغٌ ۚ فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ

(Fashbir kamâ shabara ulul-'azmi minar-rusul walâ tasta'jil lahum kaannahum yauma yarauna mâ yû'adûna lam yalbatsû illâ sâ'atan min nahâr balâgh fahal yuhlaku illal-qaumul-fâsiqûn).

"Maka bersabarlah kamu seperti orang-orang yang memunyai keteguhan hati dari rasul-rasul yang telah bersabar dan janganlah kamu meminta disegerakan (azab) bagi mereka. Pada hari melihat azab yang diancamkan kepada mereka, mereka (merasa) seolah-olah tidak tinggal (di dunia) melainkan sesaat pada siang hari. (Inilah) suatu pelajaran yang cukup; maka, tidak dibinasakan melainkan kaum yang fasik."

Dalam ayat tersebut Allah swt. memerintahkan kepada Nabi Muhammad saw. agar sabar atas segala musibah yang menimpanya dalam berdakwah dan menghadapi berbagai kesulitan, terutama cercaan, cemoohan, penganiayaan, dan sikap kasar kaum yang mendustakan beliau, sebagaimana kesabaran para rasul *ulul-'azm*. Kata *ulul-'azm* (أُوْلُواالْعَزْمِ) dalam ayat tersebut mengandung arti *dzawul-hazm wash-shabr* (ذَوُوالْحَزْمِ وَالصَّبْرِ = orang-orang yang memiliki ketabahan dan kesabaran) atau *dzawul-jidd wats-tsabât wash-shabr* (ذَوُوالْجِدِّ وَالثَّبَاتِ وَالصَّبْرِ = orang-orang yang memiliki kesungguhan, ketetapan hati, dan kesabaran).

Para ulama berbeda pendapat tentang rasul-rasul yang dimaksud dengan *ulul-'azm* (أُوْلُواالْعَزْمِ): (1) Menurut Ibnu Abbas, mereka

adalah Nabi Muhammad saw., Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa; (2) Menurut Mujahid, mereka berjumlah lima orang sebagaimana digubah oleh penyair di dalam syairnya:

أُولُوالْعَزْمِ نُوْحٌ وَالْخَلِيْلُ الْمُنَجَّدُ - وَمُوْسَي وَعِيْسَي وَالْحَبِيْبُ مُحَمَّدُ

(ulul-'azmi Nûhun, wa Al-Khalîlul-munajjadu - wa Mûsâ wa 'Îsâ wa Al-Habîb Muhammadu).
"ulul-'azm ialah Nuh, Al-Khalil yang mulia (Ibrahim), Musa, Isa, dan kekasih Allah, Muhammad."

(3) Menurut As-Suddi, mereka adalah para rasul yang diperintahkan berperang, yaitu Ibrahim, Musa, Daud, Sulaiman, Isa, dan Muhammad saw.; (4) Menurut Abu Al-Aliyah, mereka adalah tiga orang rasul Allah, dan Nabi Muhammad saw. yang keempatnya. Ketiga rasul dimaksud ialah Ibrahim, Hud, dan Nuh; (5) Menurut Qatadah, mereka ialah Nuh, Hud, Ibrahim, Syuaib, dan Musa; (6) Menurut Ibnu Juraij, mereka ialah Ismail, Ya'qub, dan Ayyub; tidak termasuk Adam, Yunus, dan Sulaiman; (7) Menurut Al-Aziz, mereka ialah Nuh, Hud, dan Ibrahim; (8) Menurut Ibnu Zaid, semua nabi adalah *ulul-'azm.* Allah tidak mengutus seorang rasul pun kecuali ia termasuk *ulul-'azm;* dan (9) Menurut Jabir bin Abdullah, mereka berjumlah 313 orang. Katanya, *"Balaghanî anna ulil-'azmi minar-rusuli kânû tsalâtsa mi'atin wa tsalâtsata 'asyar"* (بَلَغَنِي أَنَّ أُوْلِي العَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ كَانُوْا ثَلاَثَمِائَةٍ وَثَلاَثَةَ عَشَرَ = Telah sampai berita kepadaku bahwa rasul-rasul *ulul-'azm* berjumlah 313 orang). ❖ *Noorwahidah* ❖

UMM (أُمّ)

Kata *umm* (أُمّ) di dalam Al-Qur'an disebut tiga puluh empat kali, terdapat di dalam dua puluh surah dan terdiri dari tiga puluh satu ayat. Ibnu Manzhur di dalam *Lisânul-'Arab* menyatakan bahwa kata *umm* berarti 'asal', 'dasar', atau 'fondasi'; ada juga yang mengatakan bahwa asal dari *al-umm* adalah *al-qashd* (القَصْدُ = yang dituju). Kata *umm* digunakan untuk manusia dan untuk sesuatu yang tidak bernyawa serta tumbuh-tumbuhan seperti *ummun-nakhlah* (أُمُّ النَّخْلَة = induk kurma) dan *ummu kulli syai'* (أُمُّ كُلِّ شَيْئ = induk segala sesuatu). Menurut Ibnu Duraid kata *umm* berarti 'apa saja yang di dalamnya terkumpul segala sesuatu', seperti *ummul-qaum* (أُمُّ القَوْم = pemimpin masyarakat). Syumail mengatakan bahwa *al-umm* adalah 'apa saja yang terkumpul'. Banyak sekali kata yang dirangkaikan dengan kata *umm* seperti *ummul-kalbah* (أُمُّ الْكَلْبَة).

Kata *al-umm,* menurut Ibnu Faris, memunyai empat cabang, yaitu *al-ashl* (الأَصْل = dasar, fondasi), *al-marja'* (المَرْجِع = sumber), *al-jamâ'ah* (الجَمَاعَة = kumpulan), dan *ad-dîn* (الدِّيْن = agama). Menurut Al-Ashfahani di dalam *Mu'jam*-nya kata *umm* berarti 'ibu yang melahirkan anaknya dan ibu jauh yang melahirkan anak-anaknya', seperti Hawa' adalah ibu kita. Dikatakan pula *umm* adalah apa saja yang menjadi adanya sesuatu, entah pendidikannya, kebaikannya, atau permulaannya. Al-Khalil mengatakan bahwa kata *umm* berarti 'apa saja yang dikumpulkan dengan yang lain', seperti tersebut di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 4, *wa innahû fî ummil-kitâb* (وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ). Kata *ummul-kitâb* di dalam ayat ini menunjuk kepada pengertian *Lauh Mahfûdz* karena semua ilmu dinisbatkan dan dilahirkan daripadanya. Dari uraian di atas dapat dikatakan bahwa secara kebahasaan kata *umm* memunyai arti asal, 'apa saja yang terkumpul di dalamnya' dan 'apa saja yang melahirkan anak'.

Adapun di dalam Al-Qur'an kata *umm* digunakan (a) untuk menunjuk wanita yang melahirkan anaknya, sebagaimana di dalam QS. Luqmân [31]: 14 dan QS. Al-Ahqâf [46]: 15. Ayat ini mengandung perintah untuk menghormati kedua orang tua, khususnya ibu yang telah mengandung, melahirkan, dan menyusui dengan susah payah. Hal yang senada dapat dilihat di dalam QS. An-Nahl [16]: 78 dan QS. Az-Zumar [39]: 6. Adapun di dalam QS. An-Nûr [24]: 61 diketengahkan tentang pedoman bergaul dengan ibu; (b) kata *umm* di dalam Al-Qur'an berbicara tentang perempuan baik-baik, seperti Maryam yang melahirkan nabi Isa seperti manusia yang lain, sebagaimana yang terdapat di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 17, 75, dan 116, serta QS. Al-Mu'minûn [23]: 50. Adapun pembicaraan

mengenai ibu Nabi Musa dapat ditemukan di dalam QS. Al-A'râf [7]: 150, QS. Maryam [19]: 28, serta QS. Al-Qashash [28]: 7, 10, 13, dan 38.

Kata *umm* yang bentuk jamaknya *ummahât* (أُمَّهَات) di dalam Al-Qur'an juga disebut untuk menyatakan (a) ibu yang melahirkan, nenek, ibu susuan, dan ibu dari istri, seperti yang tercantum di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 23, yang memberi keterangan tentang wanita yang haram dinikahi; (b) kata *ummahât* dipergunakan untuk ibu, berkaitan dengan *zhihâr* (ظِهَار = suami yang menyamakan istri dengan ibunya), yang merupakan kebiasaan adat di zaman Jahiliyah, seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 4 dan QS. Al-Mujâdilah [58]: 2; (c) *ummahât* digunakan juga untuk menyebut pembagian waris kalangan ibu sebagaimana di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 11 dan QS. An-Nûr [24]: 61; (d) *ummahât* di dalam Al-Qur'an dipergunakan untuk menyebut istri-istri Nabi sebagai ibu (kehormatan) bagi kaum Muslim sehingga mereka haram dinikahi sebagaimana ibu kaum Muslim sendiri, seperti yang terdapat di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 6.

Umm juga disebut di dalam Al-Qur'an ketika menceritakan keadaan di Hari Kiamat sebagaimana di dalam QS. 'Abasa [80]: 35, *wa ummihî wa abîhi* (وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ = [pada hari ketika manusia lari] dari ibunya dan ayahnya). Kata *umm* juga berarti 'tempat kembali' sebagaimana yang tercantum di dalam QS. Al-Qâri'ah [101]: 9, *fa ummuhû hâwiyah* (فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ = maka tempat kembalinya adalah neraka *hâwiyah*).

Selain yang telah disebutkan di atas, *umm* juga dirangkaikan dengan kata *al-kitâb*, yakni *ummul-kitâb* (أُمُّ الكِتَاب), seperti di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 7,

هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ

(Huwal-ladzî anzala alaikal-kitâba minhu âyâtun muhkamâtun hunna ummul-kitâbi wa ukharu mutasyâbihât).

"Dialah yang menurunkan Al-Kitab (Al-Qur'an) kepada kamu. Di antara isinya ada ayat-ayat yang muhkamât *itulah pokok-pokok isi Al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat)* mutasyâbihât."

Ummul-kitâb (kata *umm* dirangkai dengan kata *al-kitâb*) dalam ayat tersebut, menurut Ath-Thabathabai, bukan seperti *ummul-athfâl* (أُمُّ الأَطْفَال = ibu anak-anak), melainkan berarti *min* (sebagiannya) seperti kata *nisâ'ul-qaum* (نِسَاءُ القَوْم = kaum wanita di tengah masyarakat), dan lain-lain. *Al-kitâb* (Al-Qur'an) itu mengandung ayat-ayat yang merupakan *umm* dari ayat-ayat lainnya. Jadi, ayat-ayat yang *mutasyâbihat* (مُتَشَابِهَات) dikembalikan kepada ayat-ayat lainnya yang *muhkamât* (مُحْكَمَات), yang merupakan *ummul-kitâb*.

Di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 39, juga ditemukan kata *ummul-kitâb*. Maksud *ummul-kitâb* pada ayat ini adalah Kitab yang telah ditetapkan Allah pada suatu waktu dan apabila dikehendaki-Nya pada masa yang lain akan dihapus seraya kemudian menetapkan kitab yang lain. Selain itu di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 4 juga ditemukan kata *ummul-kitâb* tersebut. Yang dimaksud *ummul-kitâb* di sini adalah *lauh mahfûdz*, yang juga firman Allah di dalam QS. Al-Burûj [85]: 22. *Lauh mahfûzh* dinamakan dengan *umml-kitâb* karena ia merupakan asal dari kitab-kitab samawi.

Di samping itu, kata *umm* dirangkaikan dengan kata *al-qurâ* yakni *ummul-qurâ* (أُمُّ القُرَى), sebagaimana tercantum di dalam QS. Al-An'âm [6]: 92. Yang dimaksud dengan *ummul-qurâ* di dalam ayat ini adalah 'kota Mekkah' yang merupakan tempat permulaan dakwah dan dari sinilah kalimat-kalimat Allah tersebar. Demikian halnya yang terdapat di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 7.

Dari uraian di atas dapat diambil kesimpulan bahwa kata *umm* di dalam Al-Qur'an dipergunakan di dalam beberapa pengertian. Di antaranya untuk menyatakan wanita yang melahirkan anaknya, baik secara umum maupun secara khusus, seperti Maryam, ibu Nabi Isa, dan ibu Nabi Musa. Di samping itu, juga untuk nenek terus secara vertikal, ibu susuan, dan ibu istri. Kata *umm* juga dipakai untuk menyatakan sumpah *zhihâr* seorang suami, berkaitan dengan masalah waris, istri-istri Nabi, keadaan pada

Hari Kiamat, dan tempat kembali yaitu neraka *hâwiyah*. Selain itu, kata *umm* juga dirangkaikan dengan *al-kitâb* (*ummul-kitâb*); berarti ayat-ayat *muḥkamât* dan *lauḥ maḥfûzh*. Terdapat juga *ummul-qurâ* yang berarti kota Mekkah. Kendati secara umum kata tersebut digunakan untuk mengungkapkan ibu yang melahirkan anaknya, pengertian lainnya dapat juga dimasukkan sebagai ibu dalam arti induk, asal, dan tempat kembali. ❖ *Naqiyah Mukhtar* ❖

UMMAH (أُمَّة)

Kata *ummah* (أُمَّة) jamaknya adalah *umam* (أُمَم), berasal dari kata *amma-ya'ummu* (أَمَّ يَؤُمُّ) yang berarti 'menuju', 'menjadi', 'ikutan', dan 'gerakan'. Secara leksikal kata ini mengandung beberapa arti, antara lain 1) suatu golongan manusia, 2) setiap kelompok manusia yang dinisbatkan kepada seorang nabi, misalnya umat Nabi Muhammad saw., umat Nabi Musa as., dan 3) setiap generasi manusia yang menjadi umat yang satu (*ummatan wâḥidah*).

Al-Qur'an menyebut kata *ummah* dan berbagai bentuk lainnya 51 kali dan kata *umam* sebanyak 13 kali. Kedua kata tersebut digunakan di dalam Al-Qur'an dengan pengertian yang berbeda-beda, yaitu 1) digunakan dalam arti 'binatang-binatang yang ada di bumi dan/atau burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya', misalnya di dalam QS. Al-An'âm [6]: 38), 2) 'makhluk jin', di dalam QS. Al-A'râf [7]: 38, 3) 'waktu' di dalam QS. Hûd [11]: 8, dan QS. Yûsuf [12]: 45, 4) pengertian 'imam', misalnya di dalam QS. An-Nahl [16]: 120, dan 5) berarti 'agama', seperti di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 92, QS. Al-Mu'minûn [23]: 52, dan QS. Al-Baqarah [2]: 213.

Dari 64 kali kata *ummah/umam* yang terdapat di dalam Al-Qur'an sebanyak 51 buah di antaranya tercantum pada ayat-ayat *Makkiyah*. Jika diperhatikan penggunaan kata *ummah/umam* di dalam Al-Qur'an terdapat perbedaan di antara ayat-ayat *Makkiyah* dan *Madaniyah*. Penggunaan kata *ummah/umam* pada ayat-ayat *Makkiyah* lebih banyak mengacu kepada ide kesatuan dengan mengakomodir berbagai kelompok primordial masyarakat ketika itu, termasuk kepada penekanan titik temu berbagai kepercayaan di dalam masyarakat. Ayat-ayat yang menggambarkan manusia sebagai *ummatan wâḥidah* pada umumnya diturunkan di Mekkah, misalnya di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 52 dan QS. Al-Anbiyâ' [21]: 92, sedangkan penggunaan kata *ummah/umam* pada ayat-ayat *Madaniyah* banyak dihubungkan dengan Islam, seperti dapat dilihat pada QS. Al-Baqarah [2]: 128–143.

Kata *ummah/umam* di dalam Al-Qur'an yang penggunaannya secara khusus ditujukan kepada manusia juga mengandung beberapa pengertian. **Pertama**, bermakna setiap generasi manusia yang kepada mereka diutus seorang nabi atau rasul adalah umat yang satu, seperti umat Nabi Nuh as., umat Nabi Ibrahim as., umat Nabi Musa as., umat Nabi Isa as., dan umat Nabi Muhammad saw. Di antara umat setiap rasul ini ada yang beriman, tetapi ada pula yang ingkar. Dengan demikian, manusia terbagi menjadi beberapa umat berdasarkan nabi atau rasul yang diutus kepada mereka. Makna ini, antara lain dinyatakan di dalam QS. Al-An'âm [6]: 42, QS. Yûnus [10]: 47, QS. An-Nahl [16]: 36 dan 63, QS. Al-Mu'minûn [23]: 44, serta QS. Al-Qashash [28]: 75. **Kedua**, bermakna suatu jamaah atau golongan manusia yang menganut agama tertentu, misalnya umat Yahudi, umat Nasrani, dan umat Islam. Lihat, umpamanya di dalam QS. Al-A'râf [7]: 159 dan 181, QS. Hûd [11]: 48, QS. An-Nahl [16]: 36, serta QS. Âli 'Imrân [3]: 104 dan 110. **Ketiga**, kata *ummah/umam* dapat pula berarti suatu kumpulan manusia dari berbagai lapisan sosial yang diikat oleh ikatan sosial tertentu sehingga mereka menjadi umat yang satu, misalnya di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 92 dan QS. Al-Mu'minûn [23]: 52. **Keempat**, kedua kata ini juga memunyai makna seluruh golongan atau bangsa manusia. Pengertian ini, antara lain ditemukan pada QS. Yûnus [10]: 19 dan QS. Al-Baqarah [2]: 213.

Meskipun memunyai banyak makna, kata *ummah/umam* di dalam Al-Qur'an dapat

disimpulkan mengandung pengertian *jamâ'ah*, yaitu segolongan manusia yang dipersatukan oleh ikatan sosial sehingga mereka dapat disebut sebagai umat yang satu (*ummatan wâḥidah*). Demikian pendapat Rasyid Ridha. Al-Qurthubi menyimpulkan penggunaan kata *ummah/umam* di dalam ayat-ayat Al-Qur'an mengandung pengertian jamaah atau golongan manusia yang kepada mereka diutus seorang Nabi atau Rasul. Sementara itu Ali Syari'ati mengartikan kata *ummah/umam* dengan 'jalan yang lurus', yaitu sekelompok manusia yang semua individunya sepakat dalam tujuan yang sama dan masing-masing membantu agar bergerak ke arah tujuan yang diharapkan atas dasar kepemimpinan yang sama.

Dasar tatanan umat menurut Ali Syari'ati adalah kesamaan akidah dan kesamaan di dalam kepemimpinan yang satu agar individu-individunya bergerak menuju kiblat yang sama. Ini menjadi ciri khas umat atau masyarakat Islam yang bersifat agama dan risalah yang memperjelas jalan dan kiblat anggotanya. Karena itu, kata umat adalah suatu istilah yang mengandung arti bergerak dan dinamis.

Al-Qur'an menggambarkan umat Islam sebagai "umat yang ideal" dengan menggunakan berbagai istilah, seperti berikut. 1) *Khaira ummah* (خَيْرَ أُمَّةٍ = umat pilihan), penggunaan istilah ini antara lain ditemukan pada QS. Âli 'Imrân [3]: 110. 2) *Ummatan wasathan* (أُمَّةً وَسَطًا = umat yang adil) (QS. Al-Baqarah [2]: 143). 3) *Ummatan muslimah* (أُمَّةً مُسْلِمَةً = umat yang berpasrah diri kepada Allah swt.) (QS. Al-Baqarah [2]: 128. 4) *Ummatan muqtashidah* (أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ = umat yang berlaku jujur) (QS. Al-Mâ'idah [5]: 66).

Di antara ciri-ciri umat yang ideal menurut penjelasan Al-Qur'an, adalah: **pertama**, senantiasa menyeru manusia kepada perbuatan *ma'rûf* (terpuji), dan mencegah mereka dari perbuatan *munkar* (tercela), seperti dinyatakan di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 110; **kedua**, tidak bercerai berai dan berselisih satu sama lainnya setelah datang keterangan yang jelas kepada mereka (QS. Âli 'Imrân [3]: 105). ❖ *Musda Mulia* ❖

UMMAHÂT (أُمَّهَات)

Kata *ummahât* (أُمَّهَات) adalah jamak dari bentuk tunggal *umm* (أُمّ) yang berarti 'ibu'. Kedua bentuk ini banyak ditemukan di dalam Al-Qur'an.

Kata *ummahât* (أُمَّهَات) di dalam Al-Qur'an ditemukan sebanyak 11 kali dan dalam tiga bentuk; 1) dalam bentuk kata *ummahât* (أُمَّهَات), tanpa diikuti *dhamir* hanya sekali dijumpai pada QS. An-Nisâ' [4]: 23; 2) dalam bentuk *ummahatukum* (أُمَّهَاتُكُمْ, yang diikuti *dhamîr kum*) berulang 7 kali, yaitu pada QS. An-Nisâ' [4]: 23 (2 kali), QS. An-Nahl [16]: 78, QS. An-Nûr [24]: 61, QS. Al-Ahzâb [33]: 4, QS. Az-Zumar [39]: 6, dan QS. An-Najm [53]: 32; dan 3) kata *ummahatuhum* (أُمَّهَاتُهُمْ, didahului *dhamîr hum*) dijumpai sebanyak 3 kali, yaitu pada QS. Al-Ahzâb [33]: 6, dan QS. Al-Mujâdilah [58]: 2.

Kata *ummahât* (أُمَّهَات) dalam berbagai ayat di atas memunyai pengertian yang berbeda-beda, tetapi semuanya mengacu pada arti dasar, yaitu 'ibu'. Beberapa pengertian kata *ummahât* (أُمَّهَات) dapat dikemukakan sebagai berikut. 1) Ibu kandung, terdapat di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 23, "Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu." Arti ini didapati juga pada QS. An-Nahl [16]: 78, QS. An-Nûr [24]: 61, QS. Al-Ahzâb [33]: 4, QS. Az-Zumar [39]: 6, dan QS. An-Najm [53]: 32. 2) Ibu susuan (ibu yang diminta menyusui seorang anak dengan/atau tanpa imbalan, meskipun tidak ada hubungan darah), pengertian ini dijumpai pada QS. An-Nisâ' [4]: 23, "Ibu-ibumu yang menyusui kamu." 3) Ibu mertua (ibu dari istri), terdapat pada QS. An-Nisâ' [4]: 23, "Ibu-ibu istrimu (mertua)." 4) Istri-istri Nabi Muhammad saw., seperti ditemukan pada QS. Al-Ahzâb [33]: 6, "Nabi itu (hendaknya) lebih utama bagi orang-orang Mukmin dari diri mereka sendiri dan istri-istrinya adalah ibu-ibu mereka."

Selain digunakan dengan berbagai pengertian seperti dikemukakan di atas, kata *ummahât* (أُمَّهَات) juga disebut di dalam berbagai konteks, yaitu 1) di dalam konteks uraian tentang wanita-wanita yang haram dikawini menurut hukum

Islam (QS. An-Nisâ' [4]: 23); 2) pembicaraan tentang pedoman pergaulan di rumah tangga (QS. An-Nûr [24]: 61); 3) pembicaraan tentang keutamaan Nabi dan para istrinya (QS. Al-Ahzâb [33]: 6); 4) uraian tentang tanda-tanda kebesaran Allah swt. di dalam proses penciptaan manusia (QS. Az-Zumar [39]: 6 dan QS. An-Najm [53]: 32); dan 5) penjelasan mengenai hukum zhihar (QS. Al-Mujâdilah [58]: 2 dan QS. Al-Ahzâb [33]: 6).

Ummahât (أُمَّهَات) dalam pengertian 'ibu kandung' dalam Islam memunyai posisi yang sangat dihormati dan dimuliakan. Banyak ayat dalam Al-Qur'an yang menerangkan kewajiban berbuat baik kepada kedua orang tua, khususnya kepada Ibu, misalnya dalam QS. Luqmân [31]: 14.

Di dalam pengertian istri-istri Nabi saw., yang dimaksud *ummahât* (أُمَّهَات) ialah para istri Nabi yang jumlahnya 13 orang, namun yang terkumpul dalam satu waktu tidak lebih dari 9 orang. Masing-masing dari mereka disebut *Ummul-mu'minin* (ibu orang-orang beriman), secara berurut disebutkan sebagai berikut: 1) Khadijah binti Khuwailid (Mekkah [556–619 M]). Istri Nabi yang pertama dan paling banyak berperan dalam menyiarkan Islam pada masa-masa awal. Dari perkawinan beliau dengan Khadijah, Nabi dikaruniai 6 orang putra-putri, yaitu Al-Qasim, Zainab, Ruqayah, Ummu Kaltsum, Fatimah, dan Abdullah. 2) Saudah binti Zam'ah, janda dari sahabat Nabi yang termasuk orang pertama beriman. Suaminya, Sakran bin Umar Al-Amiri, meninggal sepulang dari hijrah ke Habasyah. Setelah suaminya meninggal Saudah hidup sendiri dan mendapat tekanan dari keluarganya yang masih musyrik, termasuk ayahnya yang belum masuk Islam. 3) Aisyah binti Abu Bakar (Mekkah [614 M]–Madinah [678 M]). Istri Nabi yang dikenal cerdas, banyak meriwayatkan hadits dan banyak mengusai seluk beluk hukum Islam. 4) Hafshah binti Umar bin Khaththab. Sebelumnya Hafshah menikah dengan Khunais bin Hudzafah bin Qais bin Adi As-Sami Al-Quraisyi, salah seorang sahabat Nabi yang ikut hijrah ke Habsyah dan meninggal dalam perang Uhud. Hafshah adalah istri Nabi yang juga meriwayatkan hadits dan dipercayai menyimpan naskah kumpulan Al-Qur'an pertama, yang dikompilasi pada masa Abu Bakar Ash-Shiddiq. 5) Zainab binti Huzaimah bin Al-Harits Al-Hilaliyah. Hidup bersama Nabi hanya dua bulan, kemudian meninggal. Dikenal dengan sebutan *ummul-masâkîn* karena sangat penyayang kepada fakir miskin. 6) Juwairiyah binti Harits; salah seorang pemimpin kabilah Bani Musthaliq yang mengadakan perlawanan terhadap umat Islam di Madinah, tetapi kalah dan menjadi tawanan perang. Nabi menebus kemerdekaannya dan mengawininya. Setelah ia masuk Islam hubungan antara Bani Musthaliq dan umat Islam menjadi baik. 7) Ummu Salamah. Nama aslinya adalah Hind binti Suhail. Mantan istri Abdullah bin Asad bin Mughirah, sahabat Nabi yang mati syahid dalam perang Uhud. 8) Zainab binti Jahsy bin Ri'ah bin Ja'mur bin Sabrah bin Murrah. Sebelumnya, adalah istri Zaid bin Haritsah, anak angkat Nabi saw. Nabi mengawininya untuk menghapus tradisi Arab yang mempersamakan anak angkat dengan anak kandung. Zainab dikenal sebagai istri yang takwa dan salehah. 9) Ummu Habibah, Ramlah binti Abu Sufyan. Ia bersama suaminya tergolong orang-orang yang berhijrah ke Habasyah. Akan tetapi, suaminya murtad dan meninggalkannya. Namun ia tetap teguh dalam keislamannya. Rasulullah meminangnya melalui Raja Najasyi. Kembali ke Madinah pada bulan Muharram 7 H. Meninggal 44 H, pada masa pemerintahan saudaranya, Mu'awiyah bin Abi Sufyan. 10) Shofiyah binti Huyay bin Akhtab. Istri kedua Rasulullah yang berasal dari tawanan perang. Ia adalah putri Raja Khaibar yang dikalahkan oleh tentara Islam, kemudian hidup sebagai tawanan perang. Setelah menikah dengan Nabi orang-orang Khaibar banyak yang memeluk Islam. 11) Maimunah binti Harits (W. 681 M), dinikahi ketika penaklukan Mekkah (*fathu makkah*) atas permintaan Maimunah sendiri. 12) Rayhanah binti Zaid. Ia diberi pilihan oleh Rasulullah antara masuk Islam, dimerdekakan, dan dinikahi, atau ia tetap dalam keyahudiannya, dan ia

Ummiy

memilih yang pertama. Dinikahi Rasulullah pada akhir tahun ke 5 H. dan meninggal pada akhir 10 H. 13) Mariyah Al-Qibthiyyah. Seorang budak yang dihadiahkan oleh pembesar Qibti (Koptik) Mesir, kemudian tinggal bersama Rasulullah hingga melahirkan Ibrahim. Dengan kelahiran anak ini, otomatis Maria menjadi merdeka. Namun begitu, sejak awal pernikahannya dengan Nabi ia sudah menjadi salah satu ibu kaum Mukmin. Wafat pada tahun 16 H.

Terhadap para istri Nabi tersebut umat Islam diperintahkan berlaku hormat dan sopan, dilarang menyakiti hati mereka, dan juga dilarang mengawini mereka karena mereka itu dipandang sebagai para ibu orang-orang beriman. Hal ini dinyatakan dalam firman Allah di dalam Q.S. Al-Ahzab, 33:53, "Dan tidak boleh kamu menyakiti (hati) Rasulullah dan tidak pula mengawini istri-istrinya sesudah ia wafat selama-lamanya. Sesungguhnya perbuatan itu adalah amat besar (dosanya) di sisi Allah."

❖ *Ahmad Thib Raya* ❖

UMMIY (أُمِّيّ)

Kata *ummiy* (أُمِّيّ) berasal dari *amma, ya'ummu* (أَمَّ يَؤُمُّ) yang secara etimologis mengandung beberapa pengertian, seperti 'sumber', 'tempat tinggal', 'kelompok', dan 'agama'. Dari arti-arti tersebut, muncul pula arti yang berkaitan dengan arti itu, seperti 'tujuan', 'tumpuan', dan 'keteladanan'. Dari akar kata itu muncul kata *umm* (أُمّ) yang berarti 'ibu' karena ibu menjadi tumpuan bagi putra-putrinya sekaligus menjadi teladan bagi mereka.

Kata *ummiy* (أُمِّيّ) di dalam berbagai bentuknya, baik tunggal maupun jamak, di dalam Al-Qur'an ditemukan enam kali yang berada di dalam empat surat. Kata *ummiy* (أُمِّيّ) menurut kebahasaan memunyai beberapa arti. Di antaranya berarti 'tidak bisa menulis'. Kata ini menurut Al-Ashfahani di dalam *Mu'jam*-nya, dinisbatkan kepada umat yang tidak memunyai tradisi menulis. Karena itulah bangsa Arab disebut juga dengan bangsa *ummatan ummiyyah* (أُمَّةً أُمِّيَّة). Kalangan Arab Thaif bisa menulis setelah mereka berupaya, yaitu mereka belajar kepada penduduk Hirah yang memperoleh ilmu itu dari orang-orang Anbar.

Kata *ummiy* (أُمِّيّ) juga berarti 'tidak bisa menulis dan tidak bisa membaca'. Kata tersebut dapat dinisbatkan kepada *ummah* yang tidak bisa menulis dan tidak bisa membaca. Ibnu Manzhur menyatakan bahwa kata *ummiy* (أُمِّيّ) dapat di nisbatkan kepada *umm* (أُمّ = ibu) karena anak yang baru dilahirkan sedikit sekali bicaranya di samping tidak jelas. Oleh karena itu, Nabi Muhammad dikatakan *ummiy* (أُمِّيّ) karena bangsa Arab tidak bisa menulis dan tidak bisa membaca.

Selain itu, menurut Al-Ashfahani, *ummiy* (أُمِّيّ) dapat berarti 'sedikit pengetahuannya', sebagaimana dapat dipahami dari Firman Allah, *wa minhum ummiyyûna lâ ya'lamûnal-kitâba illâ amâniyya* (وَمِنْهُمْ أُمِّيُّوْنَ لاَ يَعْلَمُوْنَ الْكِتَابَ إِلاَّ أَمَانِيَّ = dan di antara mereka ada orang-orang ummi yang tidak mengetahui Al-Kitab [Taurat] kecuali dongengan belaka), sedangkan menurut Al-Farra', yang di maksud dengan *ummiyyûn* (أُمِّيُّوْنَ) di sini adalah 'orang-orang Arab yang tidak memunyai kitab'. Di dalam Al-Qur'an, kata *ummiy* (أُمِّيّ) di dalam berbagai bentuknya dipergunakan di dalam beberapa pengertian. Di antaranya, kata tersebut diperuntukkan bagi orang Arab, yang dibedakan dengan orang-orang ahli kitab, sebagaimana firman Allah di dalam QS. Al-Jumu'ah [62]: 2 serta QS. Âli 'Imrân [3]: 20 dan 75.

Kata *ummiy* (أُمِّيّ) di dalam bentuk tunggal semuanya menggambarkan keadaan Nabi Muhammad saw. yang disebut sebagai rasul dan nabi yang *ummiy* (أُمِّيّ). Penggunaan kata *ummiy* (أُمِّيّ) pada kedua ayat tersebut menunjukkan keadaan Nabi Muhammad saw. yang tidak pandai membaca dan menulis. Namun, hal tersebut sama sekali tidak menunjukkan kekurangan beliau; bahkan, dengan keadaan beliau yang *ummiy* (أُمِّيّ) membuktikan bahwa Al-Qur'an adalah wahyu Allah sebab beliau tidak mungkin membuat karya setinggi itu. Di samping itu, dengan keadaan beliau yang *ummiy* (أُمِّيّ),

tuduhan bahwa beliau membuat karya setelah membaca kitab suci dan cerita kuno terdahulu dapat dihindari karena beliau sama sekali tidak mungkin membaca Taurat dari orang Yahudi atau Injil dari orang Nasrani atau; bahkan, cerita-cerita kuno. Pada sisi lain, dengan keadaan beliau yang *ummiy* (أُمِّيّ), beliau memiliki kemampuan menghafal yang amat tinggi (QS. Al-A'lâ [87]: 6).

Penggunaan kata *ummiy* (أُمِّيّ) yang menunjuk keadaan beliau yang tidak pandai membaca dan menulis, di samping menunjukkan bahwa ajaran yang dibawanya adalah wahyu Ilahi, sekaligus menunjukkan bahwa ke-*ummiy*-an beliau merupakan satu keistimewaan tersendiri di dalam menghadapi masyarakat Arab yang sangat kuat hafalan, lagi menilai bahwa kemampuan menulis merupakan aib karena hal tersebut menunjukkan bahwa yang bersangkutan kurang kuat hafalannya. Kata *ummiy* (أُمِّيّ) yang ditujukan kepada beliau semuanya didahului dengan kata rasul dan nabi secara bersama-sama.

Akan halnya penggunaan kata *ummiy* (أُمِّيّ) dalam bentuk jamak, di samping ada yang berkonotasi tidak pandai membaca dan menulis (QS. Al-Baqarah [2]: 78) juga secara khusus menunjuk kepada penduduk Mekkah yang juga disebut *ummiyyûn*. Hal tersebut menunjukkan tradisi keilmuan mereka yang lebih mengandalkan hafalan dibanding tulisan (QS. Al-Jumu'ah [62]: 2).

Di samping itu, penggunaan kata *ummiy* (أُمِّيّ) juga dapat menunjuk kepada golongan yang tidak memiliki kitab suci, seperti diisyaratkan di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 20. Kata *ummiy* (أُمِّيّ) di dalam ayat tersebut dipertentangkan dengan *ûtul-kitâb* (أُوْتُوْا الْكِتَاب = orang-orang yang diberi kitab), dalam hal ini orang Yahudi dan Nasrani. Karena itu, sebagian mufasir cenderung memahami *ummiy* (أُمِّيّ) sebagai orang-orang musyrik Mekkah.

Meskipun begitu, penggunaan kata *ummiy* (أُمِّيّ), baik yang berkonotasi tidak pandai membaca dan menulis maupun yang menunjuk kelompok masyarakat yakni penduduk Mekkah, saling berkaitan karena masyarakat Mekkah pada saat diutusnya Nabi Muhammad saw. pada umumnya tidak pandai membaca dan menulis sehingga wajar kalau mereka disebut kelompok masyarakat yang *ummiy* (أُمِّيّ).

Kecuali yang telah disebutkan di atas, *ummiy* (أُمِّيّ) berarti 'ahli kitab', 'Yahudi dan Nasrani', yang tidak mengetahui isi kitab mereka, sebagaimana yang ditunjukkan oleh Allah di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 78.

Karena di dalam konteks Al-Qur'an kata *ummiy* (أُمِّيّ) dapat dipahami dengan beberapa pengertian, kalangan mufasir pun memberikan beberapa interpretasi. Ath-Thabathabai, misalnya, mengartikan *ummiy* (أُمِّيّ) sebagai 'orang yang tidak bisa membaca dan menulis', di samping dapat mengandung pengertian lain, yaitu 'penduduk Mekkah' atau *'ummul-Qurâ'* dan selain 'ahli kitab', sebagaimana di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 75.

Ath-Thabari yang mengutip beberapa riwayat di dalam beberapa tafsirnya mengemukakan beberapa pengertian kata *ummiy*. Di antaranya adalah orang yang tidak bisa menulis, orang yang tidak bisa menulis dan sekaligus tidak bisa membaca, orang-orang Arab yang tidak memunyai Al-Kitab, orang-orang yang tidak membenarkan rasul dan kitab yang dibawanya, dan bahkan mereka membuat kitab dengan tangan mereka sendiri, dan kalangan Yahudi yang tidak mengetahui atau tidak membaca sedikit pun kitab mereka. Akan tetapi menurut Al-Farmawi, kendatipun kata *ummiy* di dalam Al-Qur'an menunjuk pada makna yang beragam, tetapi memunyai maksud yang sama, yaitu "orang yang tidak bisa membaca dan menulis".

Berbeda dengan Al-Farmawi, kalangan orientalis menolak untuk mengartikan nabi Muhammad *ummiy* dengan tidak bisa menulis dan tidak bisa membaca. Frans Bukhl, misalnya, memberikan arti kata tersebut dengan tidak diajar (*untaught*). Pada umumnya kalangan orientalis tidak menerima pengertian tidak bisa membaca dan tidak bisa menulis karena tidak

sesuai dengan kata *ummiyyun* yang terdapat di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 78, yang menyatakan bahwa orang-orang ahli kitab itu kurang mengetahui tentang isi kitab suci mereka.

Dari uraian tersebut terdahulu ditarik kesimpulan bahwa baik dari kebahasaan, dari konteks Al-Qur'an, maupun dari pendapat kalangan mufasir terdapat kesamaan bahwa *ummiy* memunyai beberapa pengertian. Adapun pengertian *ummî* "tidak bisa menulis dan sekaligus tidak bisa membaca" didapatkan dari arti kebahasaan dan dari kalangan mufasir, sedangkan Al-Qur'an sendiri tidak menyatakannya secara eksplisit. ❖ *Naqiyah Mukhtar* ❖

UNÂS (أُنَاس)

Kata *unâs*, seperti halnya kata *al-ins* (الإنْس) terdiri dari tiga huruf asal: *alif, nûn, sîn* berarti 'manusia'. Dari sini pula terbentuknya kata *anâsiyyu* (أَنَاسِيّ). Demikian dijelaskan Ar-Razi di dalam *Mukhtâr Ash-Shihâh*. Ibnu Faris menjelaskan, ada dua macam makna yang dikandung oleh kata *anasa* (أَنَسَ) itu yaitu: (1) sesuatu yang tampak nyata. Misalnya, di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 6, Allah menegaskan, yang artinya: *"maka jika kamu telah melihat kecerdasan di antara mereka"*. (2) Segala sesuatu yang menjadi lawan dari liar (jinak). Maka dari itu, dalam bahasa Arab, bila seseorang melihat sesuatu dia berkata *"ânastusy-syaia"* (آنَسْتُ الشَّيْءَ).

Kata *ins* yang merupakan salah satu turunan dari kata *anasa* sering pula diperhadapkan dengan kata *al-jinn* (الجِنّ = jin). Misalnya, ketika Allah menjelaskan adanya dua jenis setan penggoda, Dia berkata: *"syaithânal insi wal jinni"* (QS. Al-An'âm [6]: 112). Kedua jenis ini tentu sangat bertolak belakang bahwa yang pertama bersifat nyata (kasat mata), sedangkan yang keduanya bersifat tersembunyi. Ada pula yang mencoba mengaitkan kata insan dengan kata *nasiya* yang berarti 'lupa'. Ibnu Abbas, misalnya, mengatakan bahwa manusia itu disebut insan karena ia sering lupa kepada janjinya. Namun, dari sudut pandang Al-Qur'an, pendapat yang mengatakan *insân* terambil dari kata *uns* yang berarti jinak, harmonis dan tampak, lebih tepat dari yang berpendapat bahwa ia terambil dari kata *nasiya* (lupa) itu atau *nâsa yanûsu* (berguncang). Karena, kitab suci Al-Qur'an sebagaimana dikemukakan Bintusy Syathi' di dalam *Al-Qur'an wa Qadâyal Insân* sering kali memperhadapkan insan dengan *jân*, yakni makhluk halus yang tidak tampak, sedangkan manusia adalah makhluk yang nyata lagi ramah. Ada sebanyak 17 kali Allah menyebutkan kata *al-ins* yang disandingkan dengan *al-jinn* atau *jân*.

Kata *ânasa* di dalam arti 'tampak' itu juga terdapat di dalam beberapa ayat Al-Qur'an. Misalnya, karena Nabi Musa dipanggil oleh Allah di lembah Thuwa, beliau melihat bayangan api lalu ia berkata kepada keluarganya, yang artinya: *"Tinggallah kamu di sini, sesungguhnya aku melihat api"* (QS. Thâhâ [20]: 10).

Di dalam Al-Qur'an, kata *ânasa* dengan berbagai bentukannya ditemukan sebanyak 97 kali, terdiri dari 6 kali dalam bentuk kata kerja; 1 kali dalam bentuk *isim fa'il* dalam QS. Al-Ahzâb[33]: 53, dan selebihnya dalam bentuk kata benda. Adapun kata yang berbentuk *ism* itu terdiri dari kata *ins* (إنْس) sebanyak 22 kali dan *insân* (إنْسَان) 61 kali dan *insiyyâ* (إنْسِيًّا) 1 kali. Penampilan kata *ins* kelihatannya juga berbeda dengan *insân* dilihat dari segi konteksnya. Hampir semua kata *ins* di dalam Al-Qur'an disandangkan dengan *al-jinn* atau *jân*. Apabila merujuk kepada maksud dasar kedua kata tersebut yaitu *al-ins* artinya 'sesuatu yang tampak atau terlihat' dan *al-jinn* 'artinya sesuatu yang tertutup atau tidak terlihat', maka dengan demikian makna kata *ins* di dalam Al-Qur'an lebih mengarah kepada manusia sebagai nomina kolektif. Sedangkan kata *insân* di dalam kebanyakan konteks pembicaraannya lebih mengarah kepada arti manusia dengan sifat psikologisnya. Makna ini dapat dilihat, misalnya, di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 15, QS. Al-Ma'ârij [70]: 19; QS. Al-Infithâr [82]: 6; dan Al-Fajr [89]: 15

Kata *unâs* itu sendiri hanya ditemukan sebanyak 6 kali, antara lain di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 60; QS. Al-A'râf [7]: 82, 160; dan QS.

Al-Isrâ' [17]: 71. Kata *unâs* dalam QS. Al-Baqarah [2]: 60, menurut mufassir Fakhruddin Ar-Razi, bermakna *sabth* (سَبْط), bentuk tunggal dari *asbâth* (أَسْبَاط) artinya kabilah atau suku. Juga dengan makna *al-walad* (keturunan). Pendapat ini juga dipegangi oleh Syekh Al-Maraghi. Menurutnya, ayat ini berkaitan dengan kisah eksodusnya Bani Israil dari Mesir. Kemudian mereka memasuki suatu area yang disebut *Tih* di dalam keadaan dahaga lantaran teriknya panas matahari. Saat itulah mereka memohon kepada Allah dengan perantaraan Nabi Musa as. supaya Allah memberinya minuman. Maka, Allah mengabulkan doanya itu. Fakhruddin Ar-Razi menambahkan, Allah swt. mengelompokkan kaum Bani Israil itu dalam 12 suku, menurut jumlah anak-anak (putra) Nabi Ya'kub as. Allah memberi kemudahan kepada mereka dalam mengambil air tersebut supaya tidak saling mendengki. Di dalam ayat itu, jumlah mata air tempat mereka minum ada 12 buah. Al-Qurthubi juga menafsirkan kata *unâs* di dalam QS. Al-A'râf [7]: 160 dengan *asbâth* yang artinya kabilah (suku). Demikian pula kata *unâs* yang terdapat di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 71, Mujahid dan Ibnu Abbas menafsirkannya "golongan manusia".

Adapun kata *anâsiyy* (أَنَاسِيّ) di dalam QS. Al-Furqân [25]: 49, walaupun dalam bentuk tunggal, tetapi mengandung makna banyak. Demikian menurut Al-Farra' dan Az-Zajjaj seperti dikemukakan Ar-Razi. Akan tetapi, Ath-Thabari mengatakan bahwa kata *al-anâsiyy* adalah bentuk jamak dari kata *insân*. Huruf *yâ'* di akhirnya adalah pengganti huruf *nûn* yang ada pada akhir kata *insân* tersebut. Adapun kata *unâs* dalam QS. An-Naml ayat 56, menurut Mujahid, juga menunjuk kepada sekelompok manusia. Menurut penafsiran Dewan Penerjemah dan Pentafsir Al-Qur'an Depag. RI, yang dikatakan kaum Luth kepada sesamanya di dalam ayat ini merupakan ejekan terhadap Nabi Luth dan pengikutnya yang tidak mau mengikuti perbuatan mereka. Makna yang sama tapi dengan redaksi yang sedikit berbeda dari ayat ini juga terdapat dalam QS. Al-A'râf [7]: 82. Ayat ini masih berkenaan dengan ejekan dari kaum Luth terhadap diri beliau dan pengikutnya yang setia.

Setelah diteliti semua kata yang berakar dari *alif, nûn,* dan *sîn,* ditemukan beberapa arti antara lain: (1) *al-basyar* (البَشَر = manusia); (2) *azh-zhuhûr* (الظُّهُوْر = nyata, tampak) sebagai lawan dari *al-jinn* (الجِنّ = tertutup / tersembunyi). Kata *anasa* di dalam arti 'tampak' atau 'melihat' dijumpai dalam Al-Qur'an umumnya berbentuk kata kerja. Kemudian ditemukan pula satu kata dalam bentuk *ism fa'il,* yakni pada Ayat 53 QS. Al-Ahzâb, *musta'nisîn* (مُسْتَأْنِسِيْنَ). Ayat ini berhubungan dengan adab bertamu harus tahu situasi dan tidak boleh terlalu lama duduk-duduk untuk berbicara hingga menimbulkan rasa jengkel tuan rumahnya, mengandung makna memperpanjang atau berlama-lama, karena *musta'nisîn* juga berarti 'menunggu'. Kata yang tersusun dari huruf *alif, nûn,* dan *sîn* dalam bentuk kata benda, dalam Al-Qur'an, umumnya me-ngandung makna 'manusia'.

Kata *ins* lebih mengarah kepada jenis ketimbang *person* (pribadi), sedangkan kata *unâs* itu sendiri dalam Al-Qur'an selalu menunjuk kepada sejumlah manusia sehingga mengandung makna suku atau kabilah. ❖ *Ahmad Kosasih* ❖

UNTSÂ (أُنْثَى)

Kata *untsâ* (أُنْثَى) di dalam berbagai bentuknya —baik di dalam bentuk *mufrad, mutsannâ,* maupun di dalam bentuk *jamak*— disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak 30 kali, tersebar pada beberapa surah dan ayat.

Menurut Ibnu Faris, kata *al-untsâ* (الأُنْثَى) atau 'perempuan' adalah lawan dari kata *adz-dzakar* (الذَّكَر) atau 'laki-laki'.

Kata *al-untsâ* (الأُنْثَى) digunakan juga di dalam arti 'lemah' dan 'mudah', seperti *hadidun anîts* (حَدِيْدٌ أَنِيْث) artinya 'besi yang lunak', dan *ardhun anîts* (أَرْضٌ أَنِيْث) yang berarti 'bumi/tanah yang mudah tumbuh'.

Di dalam Al-Qur'an kata *untsâ* sering disandingkan dengan kata *dzakar.* Bentuk itu dapat dijumpai di dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 36 dan 195, QS. An-Nisâ' [4]: 124, QS. An-Nahl [16]:

97, QS. Ghâfir [40]: 40, QS. Al-Hujurât [49]: 13, QS. An-Najm [53]: 45, dan lainnya.

Di dalam bentuk *mufrad*, kata itu disebut 18 kali. Ayat-ayat yang memuat kata itu berbicara tentang 1) Allah menciptakan manusia berpasang-pasangan, laki-laki dan perempuan (QS. Al-Hujurât [49]: 13, QS. Fâthir [35]: 45, QS. Al-Qiyâmah [75]: 39, dan QS. Al-Lail [92]: 3), 2) Allah mengetahui apa-apa yang dikandung wanita (QS. Ar-Ra'd [13]: 8, QS. Fâthir [35]: 11, dan QS. Fushshilat [41]: 47), 3) qisas diwajibkan berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh, orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, wanita dengan wanita (QS. Al-Baqarah [2]: 178), 4) perempuan tidak sama dengan laki-laki (QS. Âli 'Imrân [3]: 36), dia memunyai kecendrungan yang berbeda dengan laki-laki, 5) berkaitan dengan amal saleh, laki-laki dan perempuan yang berbuat kebajikan akan masuk surga (QS. An-Nisâ' [4]: 124 dan QS. Ghâfir [40]: 40).

Di dalam bentuk *mutsannâ*, kata itu disebut 6 kali, banyak membicarakan masalah binatang yang diharamkan, apakah dua yang jantan atau dua yang betina, ataukah yang ada di dalam kandungan dua yang betina. Informasi yang lain menyangkut masalah warisan, yaitu anak laki-laki memperoleh dua bagian, sementara anak wanita satu bagian (QS. An-Nisâ' [4]: 11) dan tentang *kalalah*, jika ahli waris terdiri dari saudara laki-laki dan saudara perempuan maka bagian saudara laki-laki sebanyak bagian dua orang saudara perempuan (QS. An-Nisâ' [4]: 176).

Di dalam bentuk jamak *inâts* (إِنَاث) disebut 6 kali. Al-Qur'an memuat kata itu di dalam konteks yang berbeda-beda, di antaranya 1) Allah yang menentukan dengan anugerah-Nya melalui hukum-hukum yang ditetapkan-Nya, apakah akan memberikan sesuatu kepada anak laki-laki atau kepada anak perempuan (QS. Asy-Syûrâ [42]: 49); 2) berhala yang disembah orang musyrik (QS. An-Nisâ' [4]: 117) di dalam Al-Qur'an dikategorikan sebagai perempuan karena nama-namanya adalah nama perempuan, seperti *al-lâta, al-'uzzâ, al-manât*, dan lain-lain; 3) kaum musyrik menganggap para malaikat sebagai perempuan (QS. Az-Zukhruf [43]: 19); 4) pertanyaan Allah kepada orang musyrik, apakah pantas Allah mengambil anak perempuan, sedangkan mereka dipilihkan anak laki-laki (QS. Al-Isrâ' [17]: 40).

Berhala dan semua yang disembah selain Allah disebut *inâts* karena kata ini menggambarkan kelemahlembutan yang biasanya bertolak belakang dengan kekuatan dan keperkasaan. Itu salah satu sebab, mengapa Nabi Ibrahim as. ketika menunjuk matahari menggunakan kata *hâdzâ* (هَذَا) yang berarti 'ini', *hadzâ rabbî* (QS. Al-An'âm [6]: 78) karena matahari disangkanya Tuhan, sedangkan Tuhan harus memiliki kekuatan dan keperkasaan. Jadi, walaupun *asy-syams* (matahari) di dalam bahasa Arab merupakan kata yang bergender feminin dan seharusnya ditunjukkan dengan kata *hâdzihî* (هَذِهِ), tetapi dengan alasan di atas Nabi Ibrahim menunjuknya dengan kata *hâdzâ rabbî* (Ini Tuhan-ku) karena *ta'nîst* tidak wajar menunjuk Tuhan Yang Maha Kuasa itu sebagai perempuan. ❖ *Afraniati Affan* ❖

USWAH (أُسْوَة)

Kata *uswah* berasal dari kata *asâ – ya'sû – aswan – asan* (أَسَا – يَأْسُو – أَسْوًا – أَسًا). Makna harfiahnya bervariasi, yaitu 'mengobati', 'menghibur', dan 'memperbaiki', tergantung dari objek yang mengikutinya. Misalnya: *asal-jarh* (أَسَى الْجَرْحَ = mengobati luka); *asar-rajul* (أَسَى الرَّجُل = menghibur dan menolong seseorang); *asâ bainahum* (أَسَى بَيْنَهُمْ = berbuat baik di antara mereka).

Dari makna harfiah itu berkembang makna *uswah* sebagai sesuatu yang berfungsi menjadi penghibur atau pengobat bagi yang dirundung kesusahan dan kesedihan. Di dalam bahasa Arabnya: *mâ yuta'azzâ bihi, wa mâ ya'tasî bihil-hazîn* (مَا يُتَعَزَّى بِهِ وَمَا يَأْتَسِي بِهِ الْحَزِيْن). Makna itu kemudian bergeser menjadi 'suri teladan', sesuatu yang diikuti, *al-qudwah* (الْقُدْوَة). Pergeseran arti ini dapat dipahami karena sesuatu yang dijadikan teladan biasanya secara psikologis dapat memberi kepuasan dan hiburan bagi mengikutinya, sehingga cenderung untuk ditiru dan diikuti.

Uswah

Kata *uswah* disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak tiga kali. Masing-masing disebut sekali di dalam QS. Al-Aḥzâb [33]: 21, dan dua kali di dalam QS. Al-Mumtaḥanah [60]: 4 dan 6 . Di dalam ketiga penyebutannya itu kata *uswah* selalu diikuti oleh kata *ḥasanah* (حَسَنَة) yang berarti baik. Dengan demikian, artinya adalah suri teladan yang baik. Kata *uswah ḥasanah* yang terdapat di dalam QS. Al-Aḥzâb [33]: 21 maksudnya adalah Nabi Muhammad saw., sedangkan pada dua ayat lainnya, QS. Al-Mumtaḥanah [60]: 4 dan 6 ditujukan kepada Nabi Ibrahim as. dan para pengikutnya. Menurut Ibnu Zaid, yang dimaksud dengan para pengikut Nabi Ibrahim as. di samping orang-orang beriman bersamanya, adalah juga para nabi secara keseluruhan.

Nabi Muhammad saw. dan Nabi Ibrahim as. adalah dua tokoh besar sejarah umat manusia, terutama bagi para pemeluk agama samawi. Nabi Muhammad saw. adalah rasul Allah terakhir yang diutus ke muka bumi. Syariat yang dibawanya membenarkan, melengkapi, dan menyempurnakan syariat-syariat yang dibawa rasul-rasul terdahulu. Sementara itu, Nabi Ibrahim diketahui sebagai moyangnya para pengikut agama samawi: Yahudi, Nasrani, dan Islam bermuara kepada ajaran yang dibawa oleh Nabi Ibrahim yang inti ajarannya adalah tauhid.

Meneladani mereka berarti sedapat mungkin meniru dan mengikuti keseluruhan sifat dan sikap mereka. Orang yang meneladani keduanya dijanjikan oleh Allah dengan pahala dan keselamatan di akhirat. Allah swt. memuji Nabi Muhammad saw. sebagai seorang yang berbudi pekerti agung (QS. Al-Qalam [68]: 4) Beliau dilukiskan Al-Qur'an sebagai "*'azîzun 'alaihi mâ 'anittum ḥarîsun 'alaikum bil mu'minîna raûfurrahîm,*

عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ

"Berat terasa olehnya penderitaanmu, sangat menginginkan [keimanan dan keselamatan] bagimu, amat belas kasihan lagi penyayang terhadap orang-orang Mukmin."

Di dalam sebuah hadits riwayat Ahmad yang bersumber dari Aisyah ra. diceritakan bahwa Nabi saw. tidak pernah memukul dengan tangan beliau, kecuali jika berjihad di jalan Allah. Jika disuruh memilih antara dua perkara, beliau pasti memilih yang lebih mudah di antara keduanya selama bukan dosa. Akan tetapi, jika hal itu adalah suatu dosa, maka beliau adalah orang yang paling jauh darinya. Beliau tidak pernah dendam karena sesuatu yang dilakukan pada diri beliau, kecuali bila larangan-larangan Allah dilanggar.

Nabi Ibrahim pun memiliki sifat-sifat yang demikian. Salah satu sikap Nabi Ibrahim as. yang perlu diteladani adalah sikap tegasnya di dalam menolak kekufuran dan keengganannya untuk bersekutu dengan orang-orang yang tidak menyembah hanya kepada Allah swt. Sebaliknya, satu sikap yang tidak boleh diteladani dari beliau adalah memohonkan ampunan dari Allah swt. terhadap orang yang menyekutukan-Nya, meskipun orang tersebut adalah ayahnya sendiri (QS. Al-Mumtaḥanah [60]: 4) atau anggota keluarganya yang lain. Mendoakan orang musyrik yang telah meninggal dunia adalah perbuatan sia-sia karena Allah tidak akan mengampuninya (QS. An-Nisâ' [4]: 49 dan 117). Namun, Nabi Ibrahim as. segera mengakui "kesalahannya" dan karena itu ia memohon ampunan Allah swt. ❖ *Syafii* ❖

W

WABÎL (وَبِيْل)

Kata *wabîl* merupakan kata sifat yang berwazan *fa'îl* (فَعِيْل) dari kata kerja *wabala-yabilu* (وَبَلَ – يَبِلُ) atau *wabula-yaubulu* (وَبُلَ – يَوْبُلُ). *Mashdar*-nya adalah *wabal* (وَبَل) dan *wabâl* (وَبَال). Pada umumnya, kata tersebut berarti 'dahsyat', 'tidak menyenangkan', 'akibat buruk' dan 'sangat berat'.

Menurut Ibnu Faris, kata ini memunyai arti 'sesuatu yang dahsyat dan yang terkonsentrasi'. Dari arti ini, hujan yang lebat disebut *wabl* (وَبْل) dan *wâbil* (وَابِل). Selanjutnya, dari pengertian yang mengandung sifat dahsyat ini, segala persoalan yang dikhawatirkan akan membahayakan dan membawa akibat buruk disebut sebagai *wabâl* (وَبَال). Terkait dengan arti tersebut, kata *wabîl* sebagai kata sifat memunyai arti 'yang berat' atau 'yang sulit', misalnya kata *tha'âm wabîl* (طَعَامٌ وَبِيْلٌ) adalah 'makanan yang sulit atau berat untuk dicerna'. Ar-Razi menjelaskan bahwa arti *al-wabîl* adalah 'berat dan keras', sedangkan menurut Ibnu Zaid, sebagaimana dikutip Ar-Razi, kata *al-wabîl* berarti 'sesuatu yang tidak enak atau tidak layak', misalnya *mâ' wabîl* (مَاءٌ وَبِيْلٌ) berarti 'air yang tidak layak diminum'.

Dalam Al-Qur'an, kata yang berakar kata *waw, bâ'*, dan *lâm* digunakan sebanyak 8 kali. Satu kali berbentuk *wabîl* (وَبِيْل) disebutkan dalam QS. Al-Muzzammil [73]: 16. Kata *wabîl* ini berarti 'sesuatu yang sangat berat'. Menurut sebagian besar mufasir, yang dimaksud dengan 'siksaan yang berat' itu adalah tenggelamnya Firaun.

Selain itu, kata yang berakar dari *waw, bâ'*, dan *lâm* disebutkan juga tiga kali dalam QS. Al-Baqarah [2]: 264 (satu kali) dan 265 (dua kali). Pada ketiga pemakaian ini, kata yang digunakan adalah *wâbil* (وَابِل) dan menunjuk kepada arti 'hujan yang lebat'. Ar-Razi menafsirkan 'hujan yang lebat' dalam ayat 264 sebagai perumpamaan bagi kekafiran, suka menyebut-nyebut pemberian, dan menyakiti orang yang diberi, sedangkan 'tanah yang ada di atas batu yang licin' sebagai sedekah. Jadi, sebagaimana hujan lebat menghilangkan tanah yang berada di atas batu itu maka demikian pula kekafiran—juga suka menyebut-nyebut pemberian dan menyakiti orang yang diberi sedekah—akan menghilangkan pahala sedekah yang diberikan.

Menurut Az-Zamakhsyari, kata *wâbil* dalam ayat 265 menjadi perumpamaan bagi infak atau harta yang dikeluarkan oleh orang-orang yang beriman yang mengeluarkan hartanya semata-mata untuk mencari kerelaan Allah. Dengan penafsiran ini, pengeluaran harta oleh orang yang beriman tersebut disamakan dengan hujan, baik yang lebat maupun yang gerimis; jika banyak disamakan dengan *wâbil* (وَابِل) dan jika sedikit diumpamakan seperti *thall* (طَلّ). Jadi, infak yang dikeluarkan oleh orang-orang yang mencari kerelaan Allah, tetap memunyai nilai di sisi Allah, baik sedikit maupun banyak.

Selain itu, terdapat kata berbentuk *wabâl* (وَبَال) yang disebut sebanyak 4 kali, yaitu pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 95, QS. Al-Hasyr [59]: 15, QS. At-Taghâbun [64]: 5, dan QS. Ath-Thalâq [65]: 9,

masing-masing satu kali.

Dalam QS. Al-Mâ'idah, kata *wabâl* (وَبَال) berarti 'berat' atau 'tidak menyenangkan'. Menjelaskan kata *wabâl* yang berarti 'tidak menyenangkan' ini, Ar-Razi menyatakan bahwa Allah mewajibkan orang ihram yang membunuh binatang buruan salah satu dari ketiga hal tersebut yang masing-masing berdasarkan pembawaan manusia merupakan hal yang berat atau tidak menyenangkan. Menyembelih binatang dan mengeluarkan makanan, merupakan hal yang berat dan tidak menyenangkan. Demikian pula melaksanakan puasa. Oleh karena itu, denda tersebut disebut *wabâl* karena memberatkan dan tidak menyenangkan.

Selebihnya, kata *wabâl* dalam ayat-ayat yang lain berarti 'akibat buruk yang diterima seseorang atau suatu kaum'. Dalam QS. Al-Hasyr [59]: 15, *Kamatsalil-ladzîna min qablihim qarîban dzâqû wabâla amrihim* (كَمَثَلِ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ قَرِيبًا ۖ ذَاقُوا۟ وَبَالَ أَمْرِهِمْ = [Mereka adalah] seperti orang-orang yang belum lama sebelum mereka telah merasakan akibat buruk dari perbuatan mereka). Para ahli tafsir berbeda pendapat mengenai orang-orang yang menjadi perumpamaan dalam ayat tersebut. Menurut Ibnu Abbas, yang dimaksud adalah orang Yahudi dari Bani Qainuqa'. Menurut Qatadah, kaum tersebut adalah Yahudi Bani Nadhir, sedangkan Mujahid berpendapat bahwa kaum yang dimaksud adalah orang-orang kafir Quraisy. Menyikapi perbedaan tersebut, Ath-Thabari menyatakan bahwa perumpamaan itu bersifat umum. Oleh karena itu, penafsiran yang paling benar dalam ada ayat tersebut adalah bahwa Allah membuat perumpamaan orang-orang kafir Ahli Kitab yang mendapat bencana dengan orang-orang yang mendustakan rasul mereka yang sebelumnya telah dibinasakan Allah tanpa harus menunjuk kepada suatu kaum tertentu.

Demikian pula dalam QS. At-Taghâbun [64]: 5 dan QS. Ath-Thalâq [65]: 9, kata *wabâl* berarti 'akibat buruk'. Menurut Al-Qurthubi, firman ini dalam QS. At-Taghâbun [64]: 5 ditujukan kepada orang-orang kafir Quraisy.

Berdasarkan uraian tersebut, kata *wabîl* (وَبِيْل) dan semua kata yang seakar dengan kata tersebut memunyai konotasi negatif, yaitu 'siksaan yang berat', 'akibat buruk'—yang juga dapat diartikan 'siksaan'—dan 'beratnya suatu perbuatan', serta 'hujan lebat yang dijadikan perumpamaan bagi kekufuran sehingga menghilangkan apa yang ditimpanya'. Hanya dua kali, yakni dalam QS. Al-Baqarah [2]: 265, yang memunyai arti baik dan positif. Dalam ayat ini, kata *wâbil* (وَابِل) berarti 'hujan lebat dijadikan perumpamaan bagi infak harta yang dikeluarkan oleh orang yang mencari kerelaan Allah'. Hujan tersebut—tidak sebagaimana perumpamaan sebelumnya—menyirami dan menumbuhkan tanaman yang ada. Jadi, arti hujan lebat di sini memunyai konotasi yang positif. ❖ *Abd. A'la* ❖

WADD (وَدّ)

Kata *wadd* (وَدّ) adalah nama berhala yang disembah dan dipuja orang-orang musyrik pada masa Nabi Nuh dan kemudian dipuja orang-orang Arab pada masa jahiliyah, sebelum datangnya Islam. Dalam Al-Qur'an, kata *wadd* (وَدّ) disebut sekali bersama dengan nama berhala lain, yakni *suwâ', yagûts, ya'ûq* dan *nasr* dalam QS. Nûh [71]: 23. *Wadd* (وَدّ) dibuat dalam bentuk patung seorang laki-laki, dipuja oleh beberapa kabilah Arab di antaranya kabilah Kalb di Dumatul Jundal, sedangkan *suwâ'* berhala berbentuk patung perempuan adalah sembahan orang-orang Hudzail.

Yagûts berhala berbentuk singa disembah oleh kabilah Muzhij dan penduduk Jurasy; *ya'ûq* berhala berbentuk kuda disembah oleh kabilah Hamadan di Yaman; dan *nasr* berhala bentuk rajawali disembah oleh orang-orang Himyar.

Konon nama-nama berhala itu berasal dari nama-nama orang saleh yang hidup di antara masa Nabi Adam dan Nabi Nuh. Setelah mereka meninggal, banyak orang yang ingin mengikuti cara ibadah dan kesalehan mereka. Iblis lalu datang menggoda dan memengaruhi orang-orang ini agar membuat patung-patung orang saleh tersebut supaya mereka lebih aktif dan

Wadûd

lebih tertarik untuk beribadah. Permintaan Iblis itu mereka laksanakan dan patung-patung itu diberi nama seperti nama orang-orang saleh tersebut.

Pemberian nama *wadd* pada berhala, menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, mungkin ada hubungannya dengan *wadd* atau *mawaddah*, yang berarti 'kecintaan', dengan alasan mereka mencintai berhala itu atau mereka yakini adanya kecintaan di antara Tuhan dan berhala *wadd*.

❖ *Rusydi Khalid* ❖

WADÛD (وَدُوْد)

Kata *wadûd* (وَدُوْد) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *waw* dan *dâl* berganda, yang mengadung arti *cinta* dan *harapan*. Demikian Ibnu Faris dalam bukunya *Maqâyis*. Al-Biqa'i dalam *Nazhm ad-Durar* berpendapat lain. Menurutnya, rangkaian huruf tersebut mengandung arti *kelapangan* dan *kekosongan*. *Al-wadûd* adalah kelapangan dada dan kekosongan jiwa dari kehendak buruk. Bukankah yang sekadar mencintai sekali-sekali hatinya pernah dongkol terhadap kekasih atau kesal kepada yang dicintainya? Memang, kata ini mengandung makna cinta, tetapi ia "cinta plus." Ia, tulis Al-Biqa'i, adalah *cinta yang tampak buahnya dalam sikap dan perlakuan, serupa dengan kepatuhan sebagai hasil rasa kagum kepada seseorang.*

Dalam Al-Qur'an, kata *wadûd* ditemukan sebanyak dua kali. Pertama, dalam konteks anjuran bertobat. Dalam ayat ini, yang menamai Allah *Wadûd* adalah Nabi Syu'aib as.

وَٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّى رَحِيمٌ وَدُودٌ

(wastaghfirû rabbakum tsumma tûbû ilaih Inna rabbî rahîmun wadûd)

"Dan mohonlah ampun kepada Tuhanmu kemudian bertaubatlah kepada-Nya. Sesungguhnya Tuhanku Maha Penyayang lagi Wadûd (Maha Pengasih)" (QS. Hûd [11]: 90).

Yang kedua dalam konteks penjelasan Allah tentang sifat dan perbuatan-Nya:

إِنَّهُۥ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ

(Innahû huwa yubdi'u wa yu'îd wa huwa al-ghafûrul wadûd)

"Sesungguhnya Dialah yang menciptakan (makhluk) dari permulaan, dan Dia (pula) menghidupkannya (kembali). Dialah Yang Maha Pengampun lagi Wadûd (Maha pengasih)" (QS. Al-Burûj [85]: 13-14).

Imam Al-Ghazali menafsirkan kata *Wadûd* dalam arti "Dia yang menyenangi/mencintai kebaikan untuk semua makhluk, sehingga berbuat baik bagi mereka, memuji mereka." Makna ini mirip dengan makna *Rahîm* (رَحِيْم), hanya saja rahmat tertuju kepada yang dirahmati sedangkan yang dirahmati itu dalam keadaan butuh. Dengan demikian, kita dapat berkata bahwa rahmat tertuju kepada yang lemah, sedang *Al-Wadûd* tidak demikian. Oleh karena itu, tidaklah tepat dikatakan "Aku merahmati Allah," karena Dia tidak akan butuh, tetapi tidak ada salahnya, jika dikatakan "Aku mencintai-Nya". Bukankah seperti dikemukan di atas, kata *Wadûd* dapat menjadi objek dan subjek sekaligus?

Di sisi lain, cinta yang dilukiskan dengan kata *wudûd* atau pelakunya yang *wadûd*, harus terbukti dalam sikap dan tingkah laku, sedang "rahmat" tidak harus demikian. Selama rasa perih ada dalam hati terhadap objek, akibat penderitaan yang dialaminya, walau yang kasih tidak berhasil menanggulangi atau mengurangi penderitaan objek—rasa perih—itu saja sudah cukup untuk menjadikan pelakunya menyandang sifat *rahîm* (pengasih), walau tentunya yang demikian itu dalam batas minimum.

Al-Qusyairi melukiskan *cinta* yang merupakan *maqâm* terakhir dari jalan mendaki menuju Allah sebagai: *"mementingkan kekasih daripada sahabat."* Maksudnya, mementingkan hal-hal yang diridhai kekasih—dalam hal ini—Allah, daripada kepentingan ego, jika kepentingan tersebut bertentangan dengan ketentuan Allah.

Dalam Al-Qur'an ditemukan 18 kali Allah menyatakan secara tegas cinta-Nya kepada hamba-hamba-Nya dengan redaksi *"Inna Allâha*

yuhibb" (إِنَّ اللهَ يُحِبّ). Lima kali di antaranya terhadap *al-muhsinîn* (المُحْسِنِيْنْ), tiga kali terhadap *Al-muttaqîn* (المُتَّقِيْنْ) dan *Al-muqsithîn* (المُقْسِطِيْنْ), dua kali terhadap *Al-mutathahhirîn* (المُتَطَهِّرِيْنْ) dan *Al-mutawakkilîn* (المُتَوَكِّلِيْنْ), dan masing-masing sekali terhadap *at-tawwâbîn* (التَّوَّابِيْنْ), *shaffan wâhidan* (صَفًّا وَاحِدًا) dan *ash-shâbirîn* (الصَّابِرِيْنْ).

Kalau rumus tentang cinta; *"Siapa yang mencintai sesuatu, maka dia akan banyak menyebutnya,"* maka ini berarti bahwa yang paling dicintai Allah adalah *al-muhsinîn*, yakni mereka yang berbuat baik terhadap yang berbuat jahat kepadanya, dan atau berbuat lebih baik terhadap orang yang berbuat baik kepadanya. Adil adalah berlaku seimbang, sedang *ihsân* adalah memberi lebih banyak dan lebih baik dari yang diterima. Demikian *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

WAFD (وَفْد)

Kata *wafd* adalah bentuk infinitif dari kata *wafada-yafidu-wafdan wa wufûdan wa wifâdatan wa ifâdatan* (وَفَدَ – يَفِد – وَفْدًا وَوُفُدًا وَوِفَادَةً وَإِفَادَةً). Kata ini juga merupakan bentuk *jam'ut-taksîr* (جَمْعُ التَّكْسِيْرِ = *ism* yang berubah dari *binâ* mufrad-nya dan menunjukkan arti banyak) dari *wâfid* (وَافِد), sebagaimana jamak taksir dari kata *wâfid* (وَافِد) yang lain: *wufûd* (وُفُوْد), *wuffâd* (وُفَّاد), *dan awfâd* (أَوْفَاد). Kata *wafada* (وَفَدَ) yang terdiri dari *waw, fâ*, dan *dâl*, dengan berbagai variasinya dapat digunakan dalam beberapa pengertian, sesuai dengan konteks kalimat dan penggunaan kata tersebut, di antaranya (1) *qadima wa warada rasûlan* (قَدِمَ وَوَرَدَ رَسُوْلًا = datang sebagai utusan) seperti dalam kalimat *wafada fulânun ilâ au 'alal-amîr* (وَفَدَ فُلَانٌ إِلَى أَوْعَلَي الْأَمِيْرِ = Si Fulan datang menghadap raja sebagai utusan), (2) *arsala* (أَرْسَلَ = mengutus), seperti dalam kalimat *waffada wa aufada fulânan ilaih* (وَفَّدَ وَأَوْفَدَ فُلَانًا إِلَيْه = Ia mengutus si Fulan kepadanya), (3) *asra'a* (أَسْرَعَ = bersegera/ cepat-cepat) seperti di dalam kalimat *aufadar-rajul* (أَوْفَدَ الرَّجُلُ = Laki-laki itu bersegera), dan (4) *sâbaqa* (سَابَقَ = berlomba), seperti dalam kalimat *tawaffadatil-ibil awith-thair* (تَوَفَّدَتِ الْإِبِلُ أَوِ الطَّيْرُ = unta/burung itu berlomba).

Kata *wafd* hanya satu kali disebutkan di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Maryam [19]: 85 *"yauma nahsyural-muttaqîna ilar-rahmâni wafdâ"* (يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا = [Ingatlah] hari [ketika] Kami mengumpulkan orang-orang yang takwa kepada Tuhan Yang Maha Pemurah sebagai perutusan yang terhormat). Para mufasir memberikan pengertian yang berbeda terhadap kata *wafdan* (وَفْدًا) dalam ayat ini: (1) Menurut Ibnu Abbas dan Al-Farra', yang dimaksud adalah *rukbânan* (رُكْبَانًا = dalam keadaan berkendaraan); (2) Al-Akhfasy berpendapat bahwa yang dimaksud adalah *jamâ'atan* (جَمَاعَةً = secara berjamaah); (3) Ibnu Bahr mengatakan bahwa yang dimaksud ialah *zuwwâran* (زُوَّارًا = sebagai tamu). Adapun yang dimaksud dengan ayat di atas, para mufasir memberikan beberapa penafsiran: (1) Qatadah: yang dimaksud ialah orang-orang yang bertakwa kepada Allah, dikumpulkan untuk dimasukkan ke dalam surga, (2) Ar-Rabi': Mereka datang kepada Tuhan mereka; dihormati, diberi rahmat, dihidupkan, dan diberi syafaat; (3) Al-Maraghi: Pada hari itu mereka dikumpulkan dan dibawa ke tempat yang mulia di dalam keadaan berkendaraan sebagaimana para duta yang datang ke istana raja; mereka dinanti dan disambut dengan penuh penghormatan dan penghargaan.

❖ *A.Hafiz Anshary AZ* ❖

WAHABA (وَهَبَ)

Kata *wahaba* (وَهَبَ) lazim diartikan dengan 'memberi'. Kata itu dengan segala bentuk derivasinya disebut 25 kali dalam Al-Qur'an. Dua belas kali di antaranya disebut dalam bentuk kata kerja masa lalu (*mâdhî*). Tiga kali dalam bentuk kata kerja masa kini atau akan datang (*mudhâri'*). Tujuh kali di dalam bentuk perintah (*amr*).

Secara etimologis, kata *wahaba* (وَهَبَ) pada mulanya digunakan sebagai lambang terhadap kegiatan memberi sesuatu kepada orang lain tanpa tuntutan imbalan. Orang yang memberi disebut *wâhib* (وَاهِب), orang yang menerima

pemberian disebut *muttahib* (مُتَّهِب), dan sesuatu yang diberikan disebut *mauhûb* (مَوْهُوْب). Jika seseorang sering memberi sesuatu kepada orang lain, ia dinamai *wahhâb* (وَهَّاب). Oleh karena itu, salah satu di antara nama-nama Tuhan adalah *Wahhâb* (وَهَّاب = Maha Pemberi).

Dalam Al-Qur'an, kata tersebut digunakan untuk menunjukkan arti 'memberi tanpa ganti'. Seperti dalam pemakaian sehari-hari, pemakaian *wahaba* (وَهَبَ) dalam Al-Qur'an juga mengharuskan adanya subjek (yang memberi), objek pertama (yang menerima), dan objek kedua (sesuatu yang diberikan).

Penelitian terhadap ayat-ayat yang menggunakan kata *wahaba* (وَهَبَ) dengan segala bentuk derivasinya menunjukkan bahwa bila kata itu digunakan untuk menunjukkan arti 'memberi' maka ia mengandung beberapa arti.

Pertama, yang memberi itu hanya Allah, baik secara langsung seperti dalam QS. Ibrâhîm [14]: 39, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 90, QS. Al-An'âm [6]: 84, yang menyatakan bahwa Allah langsung menganugerahkan hikmah dan keturunan (Ismail dan Ishaq) kepada Ibrahim, maupun secara tidak langsung seperti di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 72, di mana Allah memberi keturunan kepada Maryam melalui Jibril.

Kedua, yang diberikan itu selalu yang bernilai besar, misalnya dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 27, diberitahukan bahwa Allah memberi anak (Yahya) kepada Zakaria, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 83, Allah memberi hikmah kepada Ibrahim, dan lain-lain, dan QS. Shâd [38]: 35, Sulaiman meminta agar Allah memberi kepadanya kerajaan yang tak pernah dimiliki oleh siapa pun sesudahnya.

Ketiga, bahwa yang menerima pemberian itu selalu orang-orang terhormat atau orang pilihan, seperti para nabi, orang mukmin yang saleh, dan sebagainya, misalnya di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 72, bahwa yang menerima pemberian itu ialah Zakaria dan ayat 90 di dalam surah yang sama, yang menerima pemberian Tuhan itu ialah Ibrahim.

Dari semua ayat yang menggunakan kata *wahaba* (وَهَبَ) dan yang seasal dengan itu, hanya sekali disebut yang tidak termasuk kepada ketiga butir di atas, yaitu dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 50. Di sini yang memberi bukan Allah, melainkan seorang wanita mukmin yang datang menyerahkan dirinya kepada Rasul untuk dikawini. Menurut riwayat Ibnu Sa'ad yang diterimanya dari Munir bin Abdillah, wanita yang menyerahkan dirinya itu bernama Ummu Syarik Ghazih binti Jabir bin Hakim. Ia menyerahkan dirinya supaya dikawini oleh Rasul. Menurut riwayat ini, Rasul menerimanya. Aisyah berkata: tidak baik seorang wanita menawarkan dirinya kepada laki-laki. Maka, turun ayat yang memberi julukan mukminah kepada wanita tersebut.

Di sini terdapat perbedaan kata *wahaba* (وَهَبَ) dengan kata *a'thâ* (أَعْطَى) yang juga berarti 'memberi'. Akan tetapi, penggunaan kata *a'thâ* (أَعْطَى) ini lebih luas dari kata *wahaba* (وَهَبَ) karena *a'thâ* (أَعْطَى) dapat digunakan untuk melambangkan arti 'memberi' di mana yang memberi itu ada kalanya Allah seperti dalam QS. Adh-Dhuhâ [93]: 5 yang menjelaskan bahwa Allahlah yang akan memberi karunia-Nya kepada Nabi Muhammad dan ada kalanya selain Allah, misalnya dalam QS. At-Taubah [9]: 58, disebut dalam konteks sikap orang munafik terhadap pemberian sedekah. Jika kepada orang munafik itu diberi zakat, mereka senang, tetapi jika tidak diberi, mereka langsung marah. Di sini yang memberi dengan lambang *'athâ* (عَطَى) ialah orang mukmin, yang menerima orang munafik, dan yang diberikan adalah zakat.

Dengan demikian, dari segi arti, kata *wahaba* dan *a'thâ* adalah sama, tetapi dari segi penggunaannya dalam Al-Qur'an terdapat perbedaan seperti disebut di atas. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

WAHHÂB, AL- (الوَهَّاب)

Al-wahhâb (الوَهَّاب) terambil dari akar kata *wahaba* (وَهَبَ) yang berarti *memberi* dan *memilikkan sesuatu yang Anda miliki kepada pihak lain tanpa imbalan.*

Dalam Al-Qur'an, kata *al-wahhâb* ditemukan dalam tiga ayat, kesemuanya adalah sifat

Wahhâb, Al-

Allah, dan satu yang dirangkaikan dengan sifat-Nya yang lain, yakni *al-'Azîz* yaitu dalam QS. Shâd [38]: 9.

Al-wahhâb adalah yang memberi—walau tanpa diminta—banyak dari milik-Nya. Dia memberi berulang-ulang, bahkan bersinambung tanpa mengharapkan imbalan, baik duniawi maupun ukhrawi. Al-Ghazali ketika menjelaskan makna kata *al-wahhâb* menekankan bahwa pada hakikatnya tidak mungkin tergambar dalam benak adanya yang memberi setiap yang butuh tanpa imbalan atau tujuan duniawi atau ukhrawi, kecuali Allah swt. Karena siapa yang memberi disertai tujuan duniawi atau ukhrawi, baik tujuan itu berupa pujian, meraih persahabatan, menghindari celaan atau guna mendapatkan kehormatan, maka dia sebenarnya telah mengharapkan imbalan, dan dengan demikian dia bukanlah *wahhâb* (وَهَّاب), karena yang dimaksud dengan imbalan dalam konteks makna kata ini, bukan sekadar sesuatu yang bersifat material. Melakukan sesuatu, yang bila dia tidak melakukannya dinilai buruk, pada hakikatnya adalah imbalan yang menjadikan pelakunya tidak berhak menyadang sifat ini. Di sisi lain, makhluk tidak mungkin akan dapat memberi secara bersinambung atau terus-menerus dalam keadaan apa pun, karena makhluk tidak dapat luput dari kekurangan. Bukan juga *wahhâb* namanya, kecuali apa yang diberikannya dalam bentuk yang disebut di atas, merupakan nikmat dan bertujuan baik untuk yang diberi, baik masa kini maupun akan datang. Demikian Ibnu Al-Arabi. Oleh karena itu, anugerah-Nya yang diberikan kepada orang kafir tidak menjadikan-Nya dinamai *Wahhâb*, karena anugerah itu dapat menjadi bencana untuknya baik kini maupun akan datang. Kata *al-Wahhâb* yang ditemukan sebanyak tiga kali dalam Al-Qur'an selalu mengisyaratkan adanya rahmat atau kesinambungan. Perhatikan ketiga ayat yang menggunakan kata *al-wahhâb* berikut ini:

أَمْ عِندَهُمْ خَزَآئِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ ٱلْعَزِيزِ ٱلْوَهَّابِ

"Atau apakah ada di sisi mereka perbendaharaan rahmat Tuhanmu Yang Mahamulia lagi Wahhâb (Maha Pemberi?)" (QS. Shâd [38]: 9).

Bukankah Allah, juga memiliki perbendaharaan siksa? Tetapi karena yang dikemukakan adalah rahmat-Nya, maka sifat *Wahhâb*-Nya yang disebut.

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ

"Wahai Tuhan kami, jangan Engkau sesatkan hati kami sesudah Engkau beri petunjuk kepada kami, dan anugerahilah kami rahmat dari sisi-Mu, karena sesungguhnya Engkaulah al-Wahhâb (Yang Maha Pemberi)." (QS. Âli 'Imrân [3]: 8).

Permohonan di sini adalah bersinambungnya petunjuk yang selama ini telah diterima, dan yang sekaligus merupakan bagian dari rahmat Allah swt.

Ayat ketiga adalah doa Nabi Sulaiman as. yang diabadikan Al-Qur'an:

قَالَ رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَهَبْ لِى مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِى لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِىٓ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ

"Wahai Tuhanku, ampunilah aku dan anugerahkanlah kepadaku kerajaan yang tidak patut bagi seorang pun sesudahku. Sesungguhnya Engkaulah al-Wahhâb (Maha Pemberi)" (QS. Shâd [38]: 35).

Kerajaan yang dimohonkannya itu adalah kerajaan yang tiada taranya, sehingga terus-menerus dikenang sepanjang masa.

Sekali lagi, manusia tidak dapat menjadi *wahhâb,* dalam pengertian hakiki, karena tidak satu aktivitas pun yang luput dari tujuan, walaupun aktivitas tersebut berupa ibadah. Dalam beribadah, tujuan untuk menghindar dari neraka-Nya atau meraih surga-Nya merupakan dua tujuan yang sering kali menghiasi jiwa setiap pelaku ibadah. Peringkat tujuan yang lebih tinggi pun dari kedua tujuan di atas, yakni bukan karena takut atau mengharap , melainkan karena cinta dan syukur kepada-Nya, belum juga menjadikan sang arif yang beribadah terlepas dari tujuan-tujuan atau harapan meraih imbalan. Karena kemampuan manusia hanya sampai di sana, maka Allah menoleransi pem-

berian yang bertujuan untuk menjalin persahabatan atau menghindar dari cela, bahkan bencana, selama itu diberikan dalam batas kewajaran yang benar dalam beribadah. Allah juga menoleransi mereka yang beribadah untuk meraih surga atau menghindar dari neraka, selama ibadah yang dilakukannya karena Allah? Bukankah Allah merangsang manusia dengan *take and give* (mengambil dan memberi)?

أَلَمْ يَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَأْخُذُ ٱلصَّدَقَٰتِ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ

"Apakah mereka tidak mengetahui bahwa sesungguhnya Allah menerima taubat hamba-hamba-Nya (memberi mereka pengampunan) dan mengambil sedekah?" (QS. At-Taubah [9]: 104).

Bukankah Allah sendiri dalam Al-Qur'an menggunakan kata-kata *tijârah* (تِجَارَة perniagaan) *ba'i* (بَيْع [jula beli]), *qardh* (قَرْض [kredit]) dan sebagainya" (QS. Ash-Shâf [61]: 10). Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

WÂḤID (وَاحِد)

Kata *Wâḥid* (واحِد) terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *waw*, *ḥâ'*, dan *dâl* yang mengandung arti *tunggal* atau *ketersendirian*.

Dalam al-Qur'an, kata *wâḥid* (واحِد), terulang sebanyak 30 kali, 23 kali di antaranya menunjuk kepada Tuhan, dan 7 kali selebihnya kepada bermacam hal, yaitu makanan, salah satu orang tua, saudara, pintu, air, pezina, dan kebinasaan.

Kata *Wâḥid* yang menunjuk kepada Allah, kebanyakan tidak dirangkaikan dengan sifat-Nya yang lain. Beberapa ayat dirangkaikan secara langsung dengan sifat *al-Qahhâr* (القَهَّار). Ini sangat sesuai, bukan saja karena konteks ayat menghendaki penonjolan sifat keperkasaan-Nya, melainkan juga antara sifat *Wâḥid* (واحِد) dan *Qahhâr* (قَهَّار), berhubungan erat satu sama lain. Siapa yang tunggal, dengan sifat-sifat sempurna, pastilah mampu menampakkan keperkasaan.

Imam Al-Ghazali menjelaskan bahwa kata *Wâḥid* berarti *"sesuatu yang tidak terdiri dari bagian-bagian* dan *tidak berdua."* Allah adalah *Wâḥid* dalam arti *tidak terdiri dari bagian-bagian, dan Dia juga tidak ada duanya.* Matahari dalam sistem tata surya boleh jadi dapat dikatakan tidak ada duanya, tetapi sekali lagi dalam sistem tata surya. Di sisi lain, matahari terbentuk dari aneka unsur, karena itu, ia tidak dapat dinamai *wâḥid* yang sempurna. Demikian lebih kurang Al-Ghazali. Apalagi ternyata banyak sekali matahari-matahari lain di alam raya ini yang telah dikenal oleh para pakar serta jauh lebih besar dan bercahaya dari matahari tata surya kita.

Allah disifati kata *Wâḥid* seperti antara lain dalam firman-Nya:

وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ

"Tuhan-Mu adalah Tuhan yang Wâḥid, tiada Tuhan selain Dia, Dia Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang" (QS. Al-Baqarah [2]: 163).

Sementara ulama berpendapat bahwa kata *Wâḥid* dalam ayat ini menunjuk kepada keesaan Zat-Nya, disertai dengan keragaman sifat-sifat-Nya. Bukankah Dia Maha Pengasih, Maha Penyayang, Mahakuat, Mahatahu, dan sebagainya. Sedang kata *Aḥad* (أَحَد) dalam QS. Al-Ikhlâsh [112] mengacu kepada keesaan Zat-Nya saja, tanpa memerhatikan keragaman sifat-sifat tersebut. Demikian, *wa Allâh A'lam.* (Lihat juga entri Aḥad). ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

WAḤÎDÂ (وَحِيْدًا)

Kata *waḥîdâ* (وَحِيْدًا) berasal dari kata *waḥada-yaḥidu-waḥdah* (وَحَدَ — يَحِدُ — وَحْدَة). Kata *waḥada* (وَحَدَ) berakar dari huruf-huruf *wâw* (وَاو), *ḥâ'* (حَاء), dan *dâl* (دَال), yang mengandung arti 'tidak bersilang' atau 'awal dari bilangan'. Dari kata tersebut berbentuk kata *waḥîdâ* (وَحِيْدًا) yang diartikan sebagai 'berdiri sendiri', 'tidak ada samanya', baik di dalam arti positif maupun negatif, sebagaimana ia dipahami pula dalam arti 'tidak ada yang terlibat dengannya'. Ahmad Warson Munawwir mengartikan kata *waḥîdâ* (وَحِيْدًا) dengan 'yang esa', 'tunggal', 'sendirian', dan 'tidak ada bandingnya'.

Kata *waḥîdâ* (وَحِيْدًا) disebutkan hanya sekali dalam Al-Qur'an, yakni QS. Al-

Muddatstsir [74]: 11, *dzarnî wa man khalaqtu wahîdâ* (ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا = Biarkanlah Aku bertindak terhadap orang yang Aku telah menciptakannya sendirian [*wahîdâ*]).

Para mufasir berbeda pendapat mengenai maksud kata *wahîdâ* (وَحِيْدًا) di atas, akibat adanya berbagai kemungkinan tentang kedudukan tata bahasa bagi kata tersebut; atau dengan ungkapan lain, akibat adanya berbagai kemungkinan kebahasaan tentang kaitan kata *wahîdâ* dengan redaksi sebelumnya. Dalam hal ini, M. Quraish Shihab dalam *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Karîm* dan *Tafsîr Al-Amânah*, menghimpun berbagai pendapat yang ada lalu menyimpulnya sebagai berikut.

1. Bila kata *wahîdâ* (وَحِيْدًا) berfungsi menjelaskan keadaan "Yang menciptakan" (Allah), yang dipahami dari kata *khalaqtu* (خَلَقْتُ = yang Aku telah ciptakan, maka ayat di atas berarti "Biarkan Aku bersama dengan dia yang Aku ciptakan sendirian (tidak ada yang terlibat bersama Aku dalam penciptaannya)". Kata *wahîdâ* (وَحِيْدًا = sendirian) di sini seakan-akan menguatkan kandungan kata *khalaqtu* (خَلَقْتُ).
2. Bila kata *wahîdâ* (وَحِيْدًا) dijadikan sebagai penjelasan tentang objek yang dibiarkan, *dzarnî* (ذَرْنِيْ = biarkan Aku)—dalam hal ini Allah—maka ayat tersebut berarti "Biarkan Aku sendirian menghadapi dia yang Aku ciptakan". Jadi, tidak perlu kamu, hai Muhammad, atau orang lain terlibat dalam menghadapinya.
3. Bila kata *wahîdâ* (وَحِيْدًا) dikaitkan dengan objek dari *man khalaqtu* (مَنْ خَلَقْتُ = yang Aku telah ciptakan)—di dalam hal ini manusia yang membangkang itu (Al-Walid)—maka ayat itu berarti "Biarkan Aku menghadapi dia yang Aku ciptakan sendirian". Yang dimaksud dengan 'sendirian' di sini adalah (a) sendirian dalam keistimewaan yang dimilikinya (tidak ada samanya); (b) sendirian dalam kejahatan-kejahatan yang dilakukannya; (c) sendirian di dalam arti seseorang yang tidak dikenal siapa ayahnya. Dalam QS. Al-Qalam [68]: 13, dijelaskan bahwa Al-Walid adalah seorang yang tidak dikenal oleh masyarakat, siapa orang tuanya; dan (d) sendirian dalam arti tidak memiliki harta, tidak pula anak.

Dari beberapa pendapat di atas, M. Quraish Shihab mengakui kecenderungannya memahami maksud kata *wahîdâ* (وَحِيْدًا) dengan 'sendirian', khususnya dalam arti yang ditunjuk oleh butir 3 (a). Pilihan ini didasarkan pada pengamatan terhadap kandungan ayat-ayat berikutnya, yang kesemuanya berbicara tentang bertebarannya anugerah Allah yang beraneka ragam, yang telah dilimpahkan kepada Al-Walid bin Al-Mughirah, tokoh yang dibicarakan oleh ayat ini. Ayat-ayat berikutnya menggunakan huruf *wâw* (وَاو) berarti 'dan' sehingga hal ini menunjukkan bahwa ia berkaitan dengan sebelumnya.

Dalam suatu riwayat dinyatakan bahwa pada masa turunnya ayat ini, Al-Walid digelari *al-wahîd* karena keistimewaan-keistimewaan yang dimilikinya sehingga ayat ini merupakan ancaman sekaligus ejekan kepada Al-Walid, yang merasa dirinya memiliki keistimewaan yang tidak dimiliki oleh orang lain. Seakan-akan Allah berfirman, "Biarkan Aku menghadapi dia yang menggelari dirinya dengan *al-wahîd* atau menganggap dirinya memiliki keistimewaan yang tidak dimiliki orang lain".

Al-Maraghi mengemukakan bahwa Al-Walid dinamakan "*al-wahîd*" (yang sendirian; satu-satunya) karena dia adalah satu-satunya orang di antara kaumnya yang paling banyak hartanya, termasuk di dalamnya tanaman, ternak, dan perniagaan. Dia memunyai kebun-kebun yang tidak berhenti mengeluarkan hasil, ada yang berbuah hanya di musim dingin, dan ada pula yang berbuah di musim panas sehingga tidak berhenti memetik hasil. Di antara Mekah dan Thaif, dia memiliki unta, kuda, dan ternak, serta budak laki-laki dan perempuan. Dia memunyai sepuluh anak laki-laki yang selalu bersamanya menghadiri upacara-upacara dan majelis. Adapun anak perempuannya tidak disebut karena adat zaman Jahiliyah tidak mau

menyebut-nyebut anak perempuan. Tiga dari kesepuluh anaknya masuk Islam, yaitu Khalid, Hisyam, dan Imarah. Allah telah melapangkan rezeki Al-Walid dan memberinya umur yang panjang serta menganugerahkan kehormatan dan kepemimpinan. Dia juga dijuluki "*raihanatu Quraisy*" (رَيْحَانَةُ قُرَيْشٍ = selasih kaum Quraisy). Oleh karena itu, lanjut Al-Maraghi, biarkan Allah menghadapi dia yang Allah keluarkan dari perut ibunya tanpa harta dan anak; kemudian, Allah lapangkan baginya rezeki dan kehormatan besar, tetapi dia mengingkari (kafir) terhadap nikmat-nikmat Allah swt.

Muqatil menafsirkan ayat di atas, "Biarkan Aku menghadapi dia karena Aku akan mengkhususkan kebinasaannya". Di sini terdapat ancaman keras terhadap kedurhakaan, keingkaran, dan kesombongan Al-Walid karena dia mendapat kelapangan harta dan kehormatan. Al-Walid berkata, "Aku adalah orang terhormat, anak orang terhormat. Tidak ada seorang Arab pun yang menyamai aku dan tidak pula seorang Arab yang menyamai orang tuaku." Akan tetapi, Allah menghinakannya dan menghinakan pula julukannya sehingga Dia memalingkan julukan itu dari tujuan yang mereka maksudkan, yaitu untuk menyanjung dan memujinya menjadi cacian serta celaan terhadapnya. Maka, Allah menjadikan Al-Walid sebagai satu-satunya orang yang berada dalam kejahatan, kekejian, dan kehinaan.

Menurut Hamka dalam *Tafsîr Al-Azhar*, bahwa intisari dari ayat yang dikaji ini ialah menyuruh Nabi Muhammad saw. agar meneruskan usahanya mengadakan seruan dan dakwah, memberi peringatan kepada kaumnya. Beliau tidak perlu turut memikirkan orang yang menyombongkan diri mampu, kaya, dan terhormat, lalu menjadi penentang seruan Nabi, seperti Al-Walid. Jadi, serahkan saja kepada Allah untuk membereskan orang itu karena yang menciptakan dia adalah Allah sendirian; tiada berserikat dengan yang lain. Allah mudah menentukan hukum kepada makhluk-Nya yang sombong itu. Dengan begitu, makna yang terkandung dalam kata *wahîdâ* (وَحِيْدًا) di ujung ayat adalah bahwa Allah 'sendiri' yang menguasai orang itu (Al-Walid).

Berbeda dengan pendapat Ar-Razi dalam *Mafâtihul Ghaib* bahwa *wahîdâ* (وَحِيْدًا), dalam ayat ini bukan disifatkan untuk Allah; sebab, tidak disebut pun sudah jelas bahwa Allah berdiri sendiri. Yang dimaksud *wahîdâ* (وَحِيْدًا) menurut pakar tafsir tersebut ialah Al-Walid itu sendiri, yang karena pertolongan Allah menjadi kaya, meskipun pada mulanya dia hanya hidup dalam kesepian dan sendirian, namun setelah Al-Walid kaya-raya, dia lupa akan kesendiriannya dahulu.

Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa yang dimaksud dengan *wahîdâ* (وَحِيْدًا) dalam ayat tersebut, adalah bahwa Allah sendirian yang akan menghadapi Al-Walid yang telah Dia ciptakan; atau Allah yang akan menghadapi Al-Walid yang Dia ciptakan sendirian.

❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

WAHY (وَحْي)

Kata *wahy* (وَحْي) yang dalam bahasa Indonesia disebut dengan 'wahyu' merupakan bentuk *mashdar* yang berasal dari akar kata *wâw, hâ'* dan *yâ'* (وَاو – حَاء – يَاء). Ia merupakan bentuk tunggal, dan jamaknya adalah *wuhiyy* (وُحِيّ); satu pola dengan kata *halyu* (حَلْيُ) yang bentuk jamaknya adalah *huliyy* (حُلِيّ).

Kata *wahy* (وَحْي) dan derivasinya dalam Al-Qur'an disebut sebanyak 78 kali, dengan perincian: *awhâ* (أَوْحَى) disebut 8 kali, antara lain, dalam QS. Ibrâhîm [14]: 13 dan QS. An-Najm [53]: 10; *awhaitu* (أَوْحَيْتُ) 1 kali dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 111; *awhainâ* (أَوْحَيْنَا) disebut 24 kali, antara lain, dalam QS. An-Nisâ' [4]: 163, QS. Al-Qashash [28]: 7 dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 13; *nûhî* (نُوْحِي) 4 kali, antara lain, dalam QS. An-Nahl [16]: 43; *nûhîhi* (نُوْحِيْهِ) 2 kali, dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 44 dan QS. Yûsuf [12]: 102; *nûhîhâ* (نُوْحِيْهَا) 1 kali dalam QS. Hûd [11]: 49; *yûhûn* (يُوْحُوْنَ) 1 kali dalam QS. Al-An'âm [6]: 121; *yûhî* (يُوْحِيْ) 4 kali, antara lain, dalam QS. Al-An'âm [6]: 112 dan QS. Saba' [34]:50; *yûhiya* (يُوْحِيَ) 1 kali dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 51; *ûhiya* (أُوْحِيَ) 11 kali, antara lain, dalam QS. Al-Kahf [18]: 27

dan QS. Al-Jinn [72]: 1; *yûḥa* (يُوْحَ) 1 kali dalam QS. Al-An'âm [6]: 93; *yûḥâ* (يُوْحَى) 14 kali, antara lain, dalam QS. Yûnus [10]: 15, 109 dan QS. Fushshilat [41]: 6; *waḥyun* (وَحْيٌ) disebut 2 kali, yaitu dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 45 dan QS. An-Najm [53]: 4; *waḥyan* (وَحْيًا) disebut 1 kali di dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 51; *waḥyinâ* (وَحْيِنَا) 2 kali, yaitu di dalam QS. Hûd [11]: 37 dan Al-Mu'minûn [23]: 27; dan *waḥyuhû* (وَحْيُهُ) disebut 1 kali dalam QS. Thâhâ [20]: 114.

Menurut Al-Ashfahani dalam *Mufradât Gharîb al-Qur'ân*, makna awal dari kata *waḥy* (وَحْي) adalah "isyarat yang cepat" (أَصْلُ الْوَحْيِ الإِشَارَةُ السَرِيْعَة); ia bisa berupa ucapan dalam bentuk lambang dan isyarat (الكَلاَمُ عَلَى سَبِيْلِ الرَّمْزِ وَالتَّعْرِيْض), atau dalam bentuk suara yang tak tersusun (بِصَوْتٍ مُجَرَّدٍ عَنِ التَّرْكِيْب), atau juga berupa isyarat anggota badan (بِإِشَارَةِ إِلَى بَعْضِ الجَوَارِح). Karena *waḥy* (وَحْي) memiliki dua ciri utama, yakni "samar" dan "cepat" (الخَفَاءُ وَالسُّرْعَة), maka secara etimologis kata tersebut kerap diartikan sebagai, "permakluman secara samar, cepat, dan terbatas hanya kepada orang yang diinginkan, tanpa diketahui oleh orang lain". Dengan demikian, *waḥy* (وَحْي) dengan berbagai derivasinya—dari sudut pengertian etimologisnya—mencakup hal-hal berikut:

(1)Ilham yang bersifat naluriah pada manusia (الإِلْهَام الْفِطْرِيّ لِإِنْسَان), seperti firman Allah swt. dalam QS. Al-Qashash [28]: 7: *"Dan kami wahyukan (ilhamkan) kepada ibu Musa; "Susuilah dia, dan apabila kamu khawatir terhadapnya maka jatuhkanlah dia ke sungai (Nil)"*; (2) Ilham yang bersifat instingtif pada hewan (الإِلْهَام الغَرِيْزِيّ لِلحَيَوَان), seperti firman-Nya dalam QS. An-Nahl [16]: 68: *"Dan Tuhanmu mewahyukan kepada lebah: "Buatlah sarang-sarang di bukit-bukit, di pohon-pohon kayu, dan di tempat-tempat yang dibikin manusia"*; (3) Isyarat yang cepat dalam bentuk sandi/lambang/simbol sebagai suatu permakluman, seperti firman-Nya dalam QS. Maryam [19]: 11: *"Maka ia keluar dari mihrab menuju kaumnya, lalu ia memberi isyarat kepada mereka; hendaklah kamu bertasbih di waktu pagi dan petang"*. Mengenai ayat ini, para pakar tafsir menjelaskan bahwa Nabi Zakariya as. QS. hanya memberikan kepada kaumnya suatu isyarat, tanpa mengungkapkannya dengan ucapan yang jelas; (4) Bisikan setan (وَسْوَاس الشَّيْطَان), seperti firman-Nya dalam QS. Al-An'âm [6]: 121: *"Dan demikianlah Kami jadikan bagi tiap-tiap nabi itu musuh, yaitu syaitan-syaitan (dari jenis) manusia dan (jenis) jin, sebagian mereka membisikkan kepada sebagian yang lain perkataan-perkataan yang indah-indah untuk menipu (manusia)"*; dan (5) Apa yang disampaikan Allah kepada para malaikat sebagai suatu perintah yang harus mereka kerjakan, seperti firman Allah di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 12: *"(Ingatlah), ketika Tuhanmu mewahyukan kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku bersama kamu, maka teguhkan (pendirian) orang-orang yang telah beriman"."*

Makna etimologis dari kata *waḥy* (وَحْي) seperti yang dijelaskan di atas memang lebih luas ketimbang makna terminologisnya yang dapat diuraikan dalam tiga definisi, bergantung pada aspek mana kata tersebut dilihat. Kendati demikian, makna terminologis itu dapat dikembalikan kepada makna etimologisnya, yaitu "permakluman secara samar, cepat, dan terbatas". Ketiga definisi *waḥy* (وَحْي) itu adalah:

(1) Dilihat dari aspek nomina abstrak (*mashdar*), yakni "pewahyuan" (فِعْلُ الإِيْحَاء), *waḥy* (وَحْي) didefinisikan sebagai "suatu pemberitahuan secara rahasia dari Allah swt. kepada para nabi, baik melalui perantara maupun tidak"; (2) Dilihat dari aspek hasil dari proses pewahyuan, kata *waḥy* (وَحْي) —sebagaimana dikatakan oleh Muhammad Abduh—adalah "pengetahuan ('irfân/ عِرْفَان) yang ada pada diri seseorang dengan keyakinan bahwa pengetahuan tersebut bersumber dari Allah, baik melalui perantara maupun tidak". Menurut Abduh, seperti yang dikutip oleh Rasyid Ridha dalam *al-Waḥyul Muḥammadiy*, wahyu berbeda dengan ilham, karena yang disebut terakhir adalah "gejala kejiwaan (*wijdân*/ وِجْدَان) yang diyakini secara naluriah dan mendorong kepada apa yang dicari tanpa adanya suatu kesadaran dari mana datangnya gejala tersebut, seperti halnya rasa haus dan lapar, sedih dan gembira". Dengan pemilahan seperti ini, jelas kiranya bahwa definisi Abduh ini telah cukup

tegas membedakan antara wahyu di satu sisi, dan ilham serta pengetahuan sufistik (*al-kasyf al-shûfi*) di sisi lain; dan (3) dilihat dari aspek maksud dari suatu pewahyuan, maka penyebutan *wahy* (وَحْي) dalam bentuk *mashdar*/ مَصْدَر (infinitif) ini—sebagaimana dalam *Mu'jam Alfâzh al-Qur'ân*—dimaksudkan sebagai *maf'ûl bih*/ مَفْعُوْل بِه (objek), yakni *mûhâ bihî* (مُوْحَى بِهِ/sesuatu yang diwahyukan), sehingga kata *wahy* (وَحْي) didefinisikan sebagai "firman Allah swt. yang diturunkan kepada para nabi-Nya". Definisi terakhir ini hampir sama dengan makna "wahyu" dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, yaitu "petunjuk dari Allah yang diturunkan hanya kepada para nabi dan rasul melalui mimpi dan lain sebagainya".

Dari paparan di atas, dapat dikatakan bahwa *wahyu* (وَحْي) dalam pengertian terminologinya dapat diklasifikasi menjadi dua kategori:

Pertama, wahyu melalui perantaraan malaikat yang turun kepada Nabi melalui salah satu dari tiga cara: (1) Nabi melihat secara langsung bentuk asli malaikat pembawa wahyu; (2) Nabi melihatnya dalam bentuk manusia, seperti berwujud seorang yang mirip Dihyah Al-Kalbi; dan (3) Nabi tidak melihat langsung malaikat, baik dalam bentuk aslinya maupun penjelmaannya menjadi manusia, tetapi kedatangan malaikat tersebut diketahui oleh Nabi dan terdengar seperti bunyi lonceng atau suara yang sangat dahsyat.

Kedua, wahyu yang turun tidak melalui perantaraan malaikat. Dalam hal ini, wahyu diturunkan melalui salah satu dari tiga cara: (1) Ditancapkannya wahyu tersebut langsung ke dalam hati Nabi, dan Nabi yakin bahwa wahyu tersebut berasal dari Allah; (2) Allah swt. berbicara langsung kepada Nabi tanpa memperlihatkan diri-Nya yang Mahasuci, seperti yang dialami oleh *Kalîmullah*, Nabi Musa as., yang diabadikan dalam QS. Al-Qashash [28]: 30 (*Maka tatkala Musa sampai ke (tempat) api itu, diserulah dia dari (arah) pinggir lembah yang sebelah kanan(nya) pada tempat yang diberkahi, dari sebatang pohon kayu, yaitu: "Ya Musa, sesungguhnya aku adalah Allah, Tuhan semesta alam"*); (3) Mimpi yang benar saat tidur, *'ar-ru'yâ ash-shâlihah fil-manâm'* (الرُّؤْيَا الصَّالِحَة فِي الْمَنَام), seperti perintah Allah swt. kepada Nabi Ibrahim as. untuk menyembelih putranya, Ismail as., melalui mimpi (QS. Ash-Shâffât [37]: 102). Mayoritas ulama berpendapat bahwa wahyu melalui mimpi ini tidak dialami oleh Nabi Muhammad saw., karena seluruh wahyu beliau terima dalam keadaan terjaga.

Kedua kategori turunnya wahyu kepada nabi sebagai dikemukakan di atas, sebenarnya telah dinyatakan dalam satu aya dalam Al-Qur'an, yaitu dalam QS. Asy-Syûrâ [42]: 51 (*"Dan tidak mungkin bagi seorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantaraan wahyu atau di belakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan seizin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana"*).

Yang dimaksud dengan "kecuali melalui perantaraan wahyu" —*illâ wahyan* (إِلاَّ وَحْيًا)— pada ayat di atas adalah dimasukkannya wahyu tersebut langsung ke dalam hati Nabi atau melalui mimpi; dan maksud "dari belakang tabir" —*min warâ'i hijâb* (مِنْ وَرَاءِ حِجَاب)— adalah Allah berbicara langsung kepada Nabi tanpa memperlihatkan dzat-Nya. Kedua cara turunnya wahyu ini masuk dalam kategori kedua, yaitu wahyu yang diturunkan tanpa perantara. Adapun maksud dari "dengan mengutus seorang utusan" —*aw yursila rasûlan* (أَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلاً)— adalah turunnya wahyu melalui kategori pertama, yakni melalui perantara malaikat pembawa wahyu, Jibril as., yang namanya disebut secara eksplisit dalam QS. Al-Baqarah [2]: 97, dan dijuluki sebagai *Ar-Rûhul Amîn*/ الرُّوْحُ الأَمِيْن (QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 192-193) dan *Rûhul Qudus* /رُوْحُ القُدُس (QS. An-Nahl [16]: 102).

Dalam tinjauan teologis, wahyu menempati posisi yang sangat penting dalam sistem keyakinan Islam, terutama dalam kaitannya dengan masalah kenabian (*nubuwwah*) yang —di samping masalah ketuhanan (*ilâhiyyah*) dan keyakinan-keyakinan yang menempatkan wahyu sebagai sumber primernya (*sam'iyyât*)— merupa-

Wail

kan salah satu topik inti keimanan. Dengan kata lain, wahyu—seperti halnya mukjizat—merupakan elan vital yang, tanpa keduanya, mustahil *nubuwwah* dan *risâlah* dapat dibicarakan.

Karena posisi wahyu yang sedemikian penting dalam akidah Islam, tak aneh bila al-Qur'an memuat tidak kurang dari 78 kali kata yang berasal dari akar kata *wâw, hâ'* dan *yâ'* (وَاو – حَاء – يَاء). Hal ini menunjukkan bahwa mengimani kebenaran wahyu adalah kewajiban bagi setiap mukmin, karena hal ini berkaitan dengan salah satu rukun iman, yakni beriman kepada semua kitab suci Allah yang tidak lain adalah wahyu yang Allah berikan kepada para nabi dan rasul-Nya. Allah swt. berfirman:

"Sesungguhnya Kami telah memberikan wahyu kepadamu sebagaimana Kami telah memberikan wahyu kepada Nuh dan nabi-nabi yang kemudiannya, dan Kami telah memberikan wahyu (pula) kepada Ibrahim, Isma'il, Ishak, Ya'qub dan anak cucunya, 'Isa, Ayyub, Yunus, Harun dan Sulaiman. Dan Kami berikan Zabur kepada Daud." (QS. An-Nisâ' [4]: 163)

Dengan demikian, turunnya wahyu yang tertuang dalam Kitab-kitab Suci dan *Shuhuf* merupakan sesuatu yang sangat penting bagi kehidupan manusia, agar risalah para rasul tetap dapat dilestarikan dan diamalkan, terutama risalah penutup yang merupakan nikmat Allah terbesar bagi umat manusia sampai akhir zaman. Dan, risalah penutup atau wahyu terakhir—dalam pengertian terminologis—itu tak lain adalah *al-Qur'ân al-Karîm*. ❖ *Irfan Mas'ud* ❖

WAIL (وَيْل)

Dalam Al-Qur'an disebut 40 kali dalam 27 surah, di antarnya dalam QS. Al-Baqarah [2]: 79, QS. Al-Humazah [104]: 1, QS. Al-Mâ'ûn [107]: 4 serta QS. Al-Mursalât [77]: 15, 19, 24, 27, 34, 37, 40, 45,47, dan 49.

Kata *wail* (وَيْل) digunakan dengan arti 'kecelakaan/kebinasaan'. Pada perkembangan selanjutnya, kata ini memunyai arti yang beraneka ragam, misalnya 'salah satu lembah di neraka' karena setiap orang yang menghuninya merasakan kenistaan dan kebinasaan. Terkadang kata itu diartikan sebagai 'kemiskinan (*al-wais*), karena kemiskinan mengantar seseorang kepada penderitaan dan kenistaan. Kata *wailah* (وَيْلَة), yang terbentuk dari kata *wail*, diartikan sebagai 'musibah/cobaan' karena orang yang mendapat musibah selalu merasakan kesedihan dan kepedihan.

Di samping itu, terdapat kata *wail* yang dinisbahkan kepada pembicaranya, seperti *yâ wailatâ* (يَـٰوَيْلَتَىٰٓ = celaka aku) (QS. Al-Mâ'idah [5]: 31), *yâ wailatanâ* (يَـٰوَيْلَتَنَا = celaka kami) (QS. Al-Kahfi [18]: 49), *yâ wailanâ* (يَـٰوَيْلَنَآ = celaka kami) (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 14).

Di samping itu, ada pula yang dinisbahkan kepada orang kedua, seperti *wailak* (وَيْلَكَ = celaka engkau) (QS. Al-Ahqâf [46]: 17) dan *wailakum* (وَيْلَكُمْ = celaka kamu) (QS. Thâhâ [20]: 61).

Keseluruhan ayat yang menyebut kata *wail* dengan segala bentuknya memberi penjelasan bahwa kata itu digunakan oleh Al-Qur'an untuk menggambarkan kecelakaan besar. Kecelakaan dimaksud bersifat umum, termasuk semua penderitaan atau perasaan yang menyedihkan. Kecelakaan yang digambarkan dengan kata *wail* menurut Al-Qur'an ada yang sedang dialami di dunia dan ada yang akan dialami kelak di akhirat. Kecelakaan yang dialami di dunia ialah seperti apa yang diterangkan dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 31 yang berbicara dalam konteks perasaan sedih yang dialami oleh Qabil yang tidak dapat mengatakan bagaimana menguburkan mayat saudaranya. QS. Hûd [11]: 72 berbicara mengenai perasaan istri Ibrahim yang akan melahirkan padahal usianya sudah lanjut.

Adapun kecelakaan yang akan dihadapi di akhirat antara lain diterangkan dalam QS. Al-Humazah [104]: 1, yaitu tentang ancaman Allah terhadap orang yang pengumpat dan pencela, dan QS. Al-Mâ'ûn [107]: 4 mengenai ancaman Allah kepada orang yang tidak sungguh-sungguh melaksanakan shalat, riya, dan tidak mau menolong orang lain. Bentuk kecelakaan yang akan dialami di akhirat tidak dijelaskan di dalam ayat-ayat yang berkaitan, tetapi menurut kebanyakan ahli tafsir berdasarkan petunjuk

dari ayat-ayat yang menerangkan siksa yang dialami orang-orang yang ingkar, yang dimaksud adalah siksa neraka.

Menurut Al-Qur'an, kecelakaan tersebut disebabkan oleh beberapa hal, di antaranya:

a. Mendustakan kebenaran (agama). Hal ini dinyatakan Allah dalam Al-Qur'an, seperti dalam QS. Al-Mursalât [77]: 15, 19, 24, dan 28.
b. Kafir terhadap ayat-ayat Allah seperti dalam QS. Maryam [19]: 37 dan QS. Ibrâhîm [14]: 2.
c. Mempersekutukan Allah dengan ciptaan-Nya (syirik) seperti dalam QS. Fushshilat [41]: 6.
d. Berbuat aniaya/ zhalim terhadap diri sendiri atau orang lain, seperti dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 97.
e. Mencela dan mengumpat, seperti dalam QS. Al-Humazah [104]: 1. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

WAJABAT (وَجَبَتْ)

Kata *wajabat* adalah *fi'l mâdhî* (kata kerja lampau) untuk orang ketiga tunggal wanita, berasal dari kata *wajaba-yajibu-wujûban-wa wajban wa wajîban* (وَجَبَ – يَجِبُ – وُجُوْبًا – وَوَجْبًا وَوَجِيْبًا) yang dapat diartikan dengan beberapa makna sesuai dengan konteks kalimatnya, antara lain (1) 'tetap, wajib, mesti', seperti dalam kalimat *wajabasy-syai'* (وَجَبَ الشَّيْءُ) atau *wajabal-amru* (وَجَبَ الأَمْرُ) yang berarti *tsabata wa lazima* (ثَبَتَ وَلَزِمَ = tetap dan mesti sesuatu/perkara itu); (2) 'makan sekali sehari' seperti dalam kalimat *wajaba wa wajjaba wa aujabar-rajulu* (وَجَبَ وَوَجَّبَ وَاَوْجَبَ الرَّجُلُ) yang berarti *akala aklatan wâhidatan fin-nahâri* (أَكَلَ أَكْلَةً وَاحِدَةً فِي النَّهَارِ = Laki-laki itu makan sekali dalam sehari); (3) 'roboh atau runtuh', seperti dalam kalimat *wajabal-hâ'ith* (وَجَبَ الْحَائِطُ) yang berarti *saqatha ilal-ardh* (سَقَطَ إِلَى الأَرْضِ = dinding itu roboh ke tanah); (4) 'jatuh dan mati', seperti dalam kalimat *wajabar-rajul* (وَجَبَ الرَّجُلُ) yang berarti *saqatha wa mâta* (سَقَطَ وَمَاتَ = lelaki itu jatuh dan meninggal dunia); (5) 'terbenam', seperti dalam kalimat *wajabatisy-syams* (وَجَبَتْ الشَّمْسُ) yang berarti *ghâbat* (غَابَتْ = matahari itu tenggelam); (6) 'cekung', seperti dalam kalimat *wajabatil-'ain* (وَجَبَتْ الْعَيْنُ) yang berarti *ghârat* (غَارَتْ = mata cekung); (7) 'berdebar-debar', seperti dalam kalimat *wajabal-qalbu* (وَجَبَ الْقَلْبُ) yang berarti *rajafa wa khafiqa* (رَجَفَ وَخَفِقَ = hati berdebar-debar); (8) 'takut', seperti dalam kalimat *wajabar-rajul* (وَجَبَ الرَّجُلُ) yang berarti *kâna jabânan* (كَانَ جَبَانًا = ia adalah laki-laki penakut); dan (9) 'memerah susu sekali sehari', seperti di dalam kalimat *wajjaba fulânun-nâqata* (وَجَّبَ فُلَانٌ النَّاقَةَ) yang berarti *lam yahlibhâ fil-yaumi wal-lailah illâ marratan wâhidah* (لَمْ يَحْلِبْهَا فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً = Fulan itu tidak memerah susu unta dalam sehari semalam kecuali sekali).

Kata *wajabat* hanya satu kali disebutkan dalam Al-Qur'an, yaitu dalam QS. Al-Hajj [22]: 36:

وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ ۖ فَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ ۖ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْقَانِعَ وَٱلْمُعْتَرَّ ۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرْنَٰهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

(Wal-budna ja'alnâhâ lakum min sya'âirillâh lakum fihâ khairun fadzkurû ismallâhi 'alaihâ shawâffa, faidzâ wajabat junûbuhâ fakulû minhâ wa ath'imul-qâni'a wal-mu'tarra, kadzâlika sakhkharnâhâ lakum la'allakum tasykurûn)

(Dan telah Kami jadikan untuk kamu unta-unta itu sebagian dari syiar Allah, kamu memperoleh kebaikan yang banyak padanya, maka sebutlah olehmu nama Allah ketika kamu menyembelihnya dalam keadaan berdiri (dan telah terikat). Kemudian, apabila telah roboh (mati) maka makanlah sebagiannya dan beri makanlah orang yang rela dengan apa yang ada padanya (yang tidak meminta-minta) dan orang yang meminta. Demikianlah Kami telah menundukkan unta-unta itu kepada kamu, mudah-mudahan kamu bersyukur).

Kata *wajabat* (وَجَبَتْ) dalam ayat ini mengandung arti (1) *saqathat 'alal-ardh ba'dan-nahr* (سَقَطَتْ عَلَى الأَرْضِ بَعْدَ النَّحْرِ = roboh ke bumi sesudah disembelih) atau (2) *zahaqat arwâhuhâ wa faqadat al-harakah* (زَهَقَتْ أَرْوَاحُهَا وَفَقَدَتْ الْحَرَكَةُ = keluar ruhnya dan hilang geraknya).

❖ *A.Hafiz Anshary AZ* ❖

WAJILAT (وَجِلَتْ)

Kata *wajilat* adalah bentuk *fi'l mâdhî* untuk orang ketiga tunggal wanita, berasal dari kata *wajila-yaujalu-wajalan wa maujalan* (وَجِلَ – يَوْجَلُ – وَجَلًا وَ مَوْجَلًا) yang berarti *khâfa wastasy'ara bil-khauf* (خَافَ وَاسْتَشْعَرَ بِالْخَوْفِ = takut/merasa ketakutan). Sebagian ahli bahasa mengatakan bahwa *fi'l mudhâri'* dari *wajila* (وَجِلَ) juga adalah *yaijalu* (يَيْجَلُ) dengan pergantian *waw* menjadi *yâ, yâjalu* (يَاجَلُ) dengan pergantian *waw* menjadi *alif,* atau *yîjalu* (يِيجَلُ) dengan baris *kasrah* pada *ya* awalnya. Apabila diungkapkan dengan *wazan fa'ula yaf'ulu* (فَعُلَ يَفْعُلُ), yaitu *wajula-yaujulu-wajâlatan* (وَجُلَ – يَوْجُلُ – وَجَالَةً) maka kata tersebut mengandung arti *syâkha* (شَاخَ = menjadi tua). Dalam bentuk *aujala* (أَوْجَلَ) maka artinya adalah *akhâfa* (أَخَافَ = menakutkan).

Kata *wajilat* dalam berbagai bentuknya disebutkan sebanyak lima kali dalam Al-Qur'an, dalam empat bentuk dengan intisari makna yang sama meskipun dalam konteks dan *stressing* yang berbeda:

(1) *Wajilat* (وَجِلَتْ) sebanyak dua kali yang keduanya memunyai pengertian yang sama, yaitu bermakna *fazi'at wa raqqat isti'zhâman wa haibatan* (فَزِعَتْ وَرَقَّتْ اِسْتِعْظَامًا وَ هَيْبَةً = merasa takut dan hati menjadi lunak karena takzim dan takut). Kata tersebut terdapat di dalam QS. Al-Anfâl [8]:2:

إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ...

(innamal-mu'minûna alladzîna idzâ dzukirallâhu wajilat qulûbuhum...)

Sesungguhnya orang-orang yang beriman itu adalah mereka yang apabila disebut nama Allah, gemetarlah hati mereka...)

dan QS. Al-Hajj [22]: 35;

ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ عَلَىٰ مَآ أَصَابَهُمْ...

(alladzîna idzâ dzukirallâh wajilat qulûbuhum wash-shâbirîna 'alâ mâ ashâbahum...)

"orang-orang yang apabila disebut nama Allah gemetarlah hati mereka dan orang-orang yang sabar terhadap apa yang menimpa mereka, ...).

(2) *Wajilûn* (وَجِلُوْنَ), satu kali, yang mengandung arti *khâ'ifûna fazi'ûn* (خَائِفُوْنَ فَزِعُوْنَ = orang-orang yang takut), terdapat di dalam QS. Al-Hijr [15]: 52,

إِذْ دَخَلُوا۟ عَلَيْهِ فَقَالُوا۟ سَلَٰمًا قَالَ إِنَّا مِنكُمْ وَجِلُونَ

(idz dakhalû 'alaihi faqâlû salâmâ. Qâla innâ minkum wajilûn)

"Ketika mereka masuk ke tempatnya, mereka mengucapkan, "Salâm". *Berkata Ibrahim, "Sesungguhnya kami merasa takut kepadamu."*

(3) *Lâ taujal* (لَاتَوْجَلْ), satu kali, yang berarti *lâ takhaf* (لَاتَخَفْ = jangan takut), dalam QS. Al-Hijr [15]:53 *Qâlû lâ taujal innâ nubasysyiruka bigulâmin 'alîm* (قَالُوا لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ = Mereka berkata, "Janganlah kamu merasa takut; sesungguhnya kami memberi kabar gembira kepadamu dengan [kelahiran seorang] anak laki-laki [yang akan menjadi] orang yang alim."). (4) *Wajilatun* (وَجِلَةٌ), satu kali, yang berarti *khâ'ifatun* (خَائِفَةٌ = orang yang takut), dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 60:

وَٱلَّذِينَ يُؤْتُونَ مَآ ءَاتَوا۟ وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَٰجِعُونَ

(walladzîna yu'tûna mâ atau wa qulûbuhum wajilatun annahum ilâ Rabbihim râji'ûn)

Dan orang-orang yang memberikan apa yang telah mereka berikan, dengan hati yang takut, [karena mereka tahu bahwa] sesung-guhnya mereka akan kembali kepada Tuhan mereka. ❖ *A.Hafiz Anshary AZ* ❖

WAKÎL (وَكِيْل)

Kata *wakîl* (وَكِيْل) terambil dari akar kata *wakala,* yang pada dasarnya bermakna *pengandalan pihak lain tentang urusan yang seharusnya ditangani oleh yang mengandalkan.* Demikian definisi Ibnu Faris.

Siapa yang diwakilkan atau diandalkan peranannya dalam satu urusan, maka perwakilan tersebut boleh jadi menyangkut hal-hal tertentu, dan boleh jadi juga dalam segala hal. Allah dapat diandalkan dalam segala hal. *"Dia (Allah) atas segala sesuatu menjadi wakîl"* (QS. al-An'âm [6]: 102).

Yang diwakilkan boleh jadi pantas untuk diandalkan karena adanya sifat-sifat dan kemampuan yang dimiliki, sehingga hati yang

Wakîl

mengandalkannya menjadi tenang, dan boleh jadi juga yang diandalkan itu tidak sepenuhnya memiliki kemampuan, bahkan dia sendiri pada dasarnya masih memerlukan kemampuan dari pihak lain agar dapat diandalkan. Allah adalah *Wakîl* (وَكِيْل) yang paling dapat diandalkan karena Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Yang diwakilkan boleh jadi berhasil memenuhi semua harapan yang diwakilkannya, sehingga yang mewakilkan merasa cukup dengan yang diwakilinya itu, dan boleh jadi juga tidak ada jaminan keberhasilan, bahkan tidak berhasil seluruhnya, maka ketika itu yang mewakilkan mendambakan wakil lain. Allah Maha kuasa memenuhi semua harapan yang mewakilkan-Nya, karena itu Dia menegaskan bahwa, (وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلًا = *Cukuplah Allah sebagai Wakîl).* (QS. an-Nisâ' [4]: 81).

Menjadikan Allah sebagai *Wakîl,* dengan makna yang digambarkan di atas, berarti menyerahkan kepada-Nya segala persoalan. Dialah yang berkehendak dan bertindak sesuai dengan "kehendak" manusia yang menyerahkan perwakilan itu kepada-Nya.

Makna seperti ini dapat menimbulkan kesalahpahaman jika tidak dijelaskan lebih jauh. Dalam hal ini, pertama sekali yang harus diingat bahwa keyakinan tentang keesaan Allah berarti antara lain perbuatan-Nya Esa, sehingga tidak dapat dipersamakan dengan perbuatan manusia, walaupun penamaannya mungkin sama. Sebagai contoh, Allah Maha Pengasih *(Rahîm/* رَحِيْم), *Karîm* (كَرِيْم/Maha Pemurah). Kedua sifat ini dapat dinisbahkan kepada manusia, namun hakikat dan kapasitas rahmat dan kemurahan Tuhan tidak dapat dipersamakan dengan apa yang dimiliki oleh manusia, karena mempersamakannya mengakibatkan gugurnya makna keesaan itu.

Allah swt., yang kepada-Nya diwakilkan segala persoalan, adalah Yang Maha Kuasa, Maha Mengetahui, Maha Bijaksana, dan segala Maha yang mengandung makna pujian yang wajar untuk-Nya. Manusia sebaliknya, mereka memiliki keterbatasan-keterbatasan dalam segala hal. Kalau demikian, "perwakilan" yang diserahkan kepada-Nya pun berbeda dengan perwakilan manusia kepada manusia yang lain.

Benar bahwa wakil diharapkan/dituntut untuk dapat memenuhi kehendak dan harapan yang mewakilkan kepadanya. Namun, karena dalam perwakilan manusia "sering kali" atau paling tidak "boleh jadi" yang mewakilkan lebih tinggi kedudukan dan atau pengetahuannya dari sang wakil, maka dia dapat saja tidak menyetujui/membatalkan tindakan sang wakil atau menarik kembali perwakilannya, bila dia merasa—berdasarkan pengetahuan dan keinginannya—bahwa tindakan tersebut merugikan. Ini bentuk perwakilan manusia. Tetapi jika seseorang menjadikan Allah sebagai wakil, maka hal serupa tidak akan dan tidak wajar terjadi, karena sejak semula seseorang harus sudah menyadari keterbatasannya dan menyadari pula kemahamutlakan Allah swt. Apakah dia tahu atau tidak hikmah satu kebijaksanaan yang ditempuh Allah, dia akan menerimanya dengan sepenuh hati, karena: (وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ = "Allah mengetahui dan kamu sekalian tidak mengetahui"). (QS. Al-Baqarah [2]: 216).

Ini salah satu segi perbedaan antara perwakilan manusia terhadap Tuhan dengan terhadap selain-Nya.

Perbedaan yang kedua adalah dalam keterlibatan yang mewakilkan. Jika Anda mewakilkan orang lain untuk melaksanakan sesuatu, maka Anda telah menugaskannya melaksanakan hal tersebut. Anda tidak perlu atau tidak harus lagi melibatkan diri. Dalam kamus-kamus bahasa, makna ini secara jelas digarisbawahi. Dalam kamus *al-Munjid,* misalnya, diuraikan makna "mewakilkan" antara lain: "menyerahkan, membiarkan, serta merasa cukup (pekerjaan tersebut dikerjakan oleh seorang wakil)."

Dalam hal menjadikan Allah swt. sebagai *Wakîl,* manusia masih tetap dituntut untuk melakukan sesuatu yang berada dalam batas kemampuannya. Allah, jangan dibiarkan "bekerja sendiri" selama masih ada upaya yang

dapat dilakukan manusia.

Dalam Al-Qur'an, kata *wakîl* terulang sebanyak 13 kali, sembilan di antaranya merupakan perintah tegas atau tersirat untuk menjadikan Allah *Wakîl*. Di sisi lain, perlu dikemukakan bahwa perintah bertawakkal kepada Allah, atau dengan kata lain perintah menjadikan-Nya *Wakîl*, kesemuanya dapat dikatakan didahului oleh perintah melakukan sesuatu, baru disusul dengan perintah bertawakkal. Perhatikan misalnya QS. al-Anfâl [8]: 61: atau QS. Al-Mâ'idah [5]: 23:

Dari sini jelas bahwa agama bukannya menganjurkan dengan perintah bertawakkal atau menjadikan Allah sebagai *Wakîl* agar seseorang tidak berusaha atau mengabaikan hukum-hukum sebab dan akibat. Tidak! Islam hanya menginginkan agar umatnya hidup dalam realitas, yaitu realitas yang menunjukkan bahwa tanpa usaha tidak mungkin tercapai harapan, dan tak ada gunanya berlarut dalam kesedihan jika realitas tidak dapat diubah lagi. Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

WALAD (وَلَد)

Walad berasal dari kata *walada - yuladu - wilâdatan* (وَلَدَ — يُوْلَدُ — وِلَادَةً = melahirkan dan mengeluarkan). Kata *walad* dengan segala derivasinya disebutkan sebanyak 102 kali dalam Al-Qur'an dengan makna-makna yang berbeda sesuai dengan bentuknya. Penggunaannya sebagian besar (93 kali) dalam bentuk *ism* atau kata benda dan hanya 9 kali dalam bentuk *fi'l* atau kata kerja. Dalam hal ini, 93 kali dalam bentuk kata benda tersebut digolongkan ke dalam tujuh bentuk yang tentunya dengan makna-makna yang berbeda.

Bentuk **pertama**, yaitu *al-walad* (الوَلَد = anak laki-laki), jamaknya adalah *aulâd* (أَوْلَاد) yang pengertian dan penggunaannya tidak banyak berbeda dengan kata *al-ibn* (الِابْن = anak laki-laki). Kata ini terulang sebanyak 56 kali, 33 kali di antaranya dalam bentuk mufrad atau tunggal, yaitu *al-walad*, dan 23 kali di antaranya dalam bentuk jamak, yaitu *aulâd*. Kata *al-walad* dalam Al-Qur'an kadang-kadang berarti 'anak laki-laki' seperti dalam QS. An-Nisâ' [4]: 176 yang artinya: *"Mereka meminta fatwa kedamu (tentang kalâlah). Katakanlah: Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalâlah (yaitu) jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak memunyai anak laki-laki dan memunyai saudara perempuan, maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditingalkannya,...".* Dan kadangkala menunjukkan kepada pengertian anak tanpa membedakan anak laki-laki dan anak perempuan, dan ini yang lebih banyak, seperti dalam QS. Sabâ' [34]: 37.

Bentuk **kedua**, yaitu *al-wâlid* (الوَالِد = bapak/ayah). Istilah ini terulang sebanyak tiga kali. Istilah lain yang juga sering digunakan dalam pengertian bapak atau ayah adalah *al-ab* (الأَبُ = bapak/ayah). Meskipun demikian, ditemukan perbedaan-perbedaan. Menurut Al-Ashfahani, segala sesuatu yang menyebabkan terwujudnya sesuatu, memperbaiki, atau yang menampakkannya disebut *al-ab*. Karena itu nabi disebut *abul-mu'minîn* (أَبُو الْمُؤْمِنِيْنَ = bapak/ayah orang-orang yang beriman). Jadi, kata *al-ab* berbeda dengan kata *al-wâlid* (berasal dari kata *walada* yang berarti yang melahirkan). Yang jelas, *al-ab* pengertiannya lebih luas dari *al-wâlid*, karena kata *al-wâlid* cenderung menekankan aspek jenis kelamin (seks), misalnya kapasitas ayah dinyatakan dengan istilah *al-wâlid* seperti dalam QS. Luqmân [31]: 33.

Bentuk **ketiga**, yaitu *al-wâlidân* atau *al-wâlidain* (الوَالِدَانِ \ الوَالِدَيْنِ = ayah ibu). Untuk kedua orang tua biologis yakni ibu dan ayah, Al-Qur'an lebih sering menggunakan istilah *al-wâlidân* atau *al-wâlidain*. Istilah ini digunakan sebanyak 20 kali dalam Al-Qur'an, seperti dalam QS. An-Nisâ' [4]: 7 dan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 83.

Dapat dibandingkan dengan penggunaan *mutsanna* dari kata *al-ab* (الأَبُ = bapak) yakni *al-abawaini* atau *al-abawâni* (الأَبَوَانِ \ الأَبَوَيْنِ = ibu bapak) yang jarang digunakan untuk menyatakan kedua orang tua. Bahkan, bentuk tersebut sering kali menunjuk kepada kedua nenek moyang manusia, Adam dan Hawa, seperti tersebut dalam QS. Al-A'râf [7]: 27. Dalam ayat tersebut, Tuhan menggunakan istilah *abawaikum*

(أَبَوَيْكُمْ) untuk Adam dan Hawa dan tidak pernah menggunakan kata *al-wâlidân* atau *al-wâlidin* sebagai istilah untuk Adam dan Hawa.

Bentuk **keempat**, yaitu *al-wâlidah* (الوَالِدَة = ibu). Istilah ini terulang sebanyak empat kali, tiga kali di antaranya dalam bentuk *mufrad* atau tunggal *al-wâlidah* (الوَالِدَة) dan sekali dalam bentuk jamak *al-wâlidât* (الوَالِدَات). Istilah *al-wâlidah* dalam Al-Qur'an diartikan dalam kapasitasnya sebagai ibu, seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233 yang artinya: *"Para ibu hendaklah menyusukan anak-anaknya selama dua tahun penuh, yaitu yang ingin menyempurnakan penyusuan..."*. Adapun istilah *al-umm* (الأُمّ) yang juga sering diartikan ibu, justru pengertiannya lebih luas dari pertama. Istilah kedua ini di samping berarti ibu, ia juga berarti inti dan pokok seperti dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 7 yang berbunyi *hunna ummul-kitâb wa âkharu mutasyâbihât* (هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ =... itulah inti/pokok-pokok isi Al-Qur'an dan yang lainnya [ayat-ayat] mutasyabihat) dan tempat tinggal atau tempat kembali seperti dalam QS. Al-Qâri'ah [101]: 9 yang berbunyi *fa ummuhû hâwiyah* (فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ = maka tempat kembali/tempat tinggalnya neraka Hawiyah).

Bentuk **kelima**, yaitu *walîdan* (وَلِيْدًا = waktu masih anak-anak) disebut hanya sekali dalam Al-Qur'an, yaitu dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 18 yang artinya: *"Firaun menjawab, bukankah kami telah mengasuhmu di antar (keluarga) kami, waktu masih kanak-kanak dan kamu tinggal beberapa tahun dari umurmu"*. Ini digunakan dalam kaitan perdebatan di antara Musa as. dan Firaun yang dalam sejarah disebutkan bahwa Musa pernah tinggal bersama Firaun selama 18 tahun sejak kecil.

Bentuk **keenam**, yaitu *al-wildân* (الوِلْدَانُ = anak-anak/anak-anak muda) disebutkan sebanyak enam kali dalam Al-Qur'an, empat kali dalam arti 'anak-anak' yaitu dalam QS. An-Nisâ' [4]: 75, 98, dan 127, serta QS. Al-Muzzammil [73]: 17, sedangkan dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 17 dan QS. Al-Insân [76]: 19, keduanya berarti 'anak-anak muda'; yaitu pelayan-pelayan surga dari anak-anak muda; yaitu pelayan-pelayan surga dari anak-anak muda yang tetap muda selama-lamanya.

Bentuk **ketujuh**, yaitu *maulûd* (مَوْلُوْد = yang dilahirkan/anak) terulang sebanyak tiga kali, yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233 (dua kali) dan QS. Luqmân [31]: 33. Ketiga kata *maulûd* tersebut memunyai arti yang berbeda, bergantung pada kata yang menyertai di belakangnya, seperti *maulûd* yang berarti 'ayah/bapak' karena disertai kata *lahû* (المولود له) yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233, sedangkan dalam QS. Luqmân [31]: 33 berarti 'anak' karena tidak disertai oleh kata tersebut.

Sembilan ayat berikutnya dalam bantuk *fi'l* atau kata kerja, lima di antaranya dalam bentuk *fi'il mâdhî* yaitu *walada* dan *wulida* (وُلِدَ \ وَلَدَ = melahirkan/dilahirkan) terdapat dalam QS. Ash-Shaffât [37]: 152 (*Allah melahirkan. Dan sesungguhnya mereka benar-benar orang-orang yang berdusta*); QS. Al-Balad [90]: 3; QS. Al-Mujâdilah [58]: 2; QS. Maryam [19]: 15 dan 33, sedangkan empat di antaranya dalam bentuk *fi'l mudhâri'* yaitu *alidu - yalidu, yûladu* (أَلِدُ — يَلِدُ — يُوْلَدُ = *melahirkan/dilahirkan*). Terdapat dalam QS. Hûd [11]: 72 (*istrinya berkata: sungguh mengherankan, apakah aku akan melahirkan anak padahal aku seorang perempuan tua...*); QS. Al-Ikhlâsh [112]: 23 (dua kali); dan QS. Nûh [71]: 27. Semua kata *walad* tersebut berarti 'melahirkan atau dilahirkan'. ❖ *Nasaruddin Umar* ❖

WALIY (وَلِيّ)

Kata *waliy* (وَلِيّ) berasal dari *waly* (وَلْي) yang berarti 'dekat'. Bentuk jamak dari *waliy* (وَلِيّ) adalah *auliyâ'* (أَوْلِيَاء). Dari akar kata inilah kata-kata seperti *walâ-yalî* (وَلَى - يَلِي), yang berarti 'dekat dengan', 'mengikuti', *wallâ* (وَلَّى) yang berarti 'menguasai', 'menolong', 'mencintai', *aulâ* (أَوْلَى) yang berarti 'menguasakan', 'memercayakan', 'berbuat', misalnya pada *aulâ fulânan ma'rûfan* (أَوْلَى فُلاَنًا مَعْرُوْفًا) yang berarti 'berbuat kebaikan kepada si fulan', *walan* (وَلَّى) berarti 'menolong', 'membantu', 'bersahabat', *tawâlâ* (تَوَلَّى) berarti 'berturut-turut', *tawallâ* (تَوَلَّى) berarti 'menetapi', 'melazimi', 'mengurus', 'menguasai', *istaulâ 'alaih* (إِسْتَوْلَى عَلَيْه) berarti 'memiliki', 'mengalahkan', 'menguasai', *al-aulâ*

(اَلْأَوْلَى) berarti 'yang paling berhak dan paling layak', *wallâ'an* (وَلَّاءً) berarti 'berpaling dari, meninggalkan', dan *aulâ* (أَوْلَى) berarti 'yang menunjukkan ancaman dan ultimatum', seperti pada *aulâ lak* (أَوْلَى لَكَ) yang berarti 'kecelakaan bagimu atau bencana/kecelakaan akan mendekatimu maka berhati-hatilah'.

Semua kata turunan dari *waly* itu menunjuk kepada adanya makna 'kedekatan' kecuali bila diiringi kata depan *'an* (عَنْ) secara tersurat dan tersirat seperti pada *wallâ 'an* (وَلَّى عَنْ) dan *tawallâ 'an* (تَوَلَّى عَنْ) maka makna yang ditunjuknya adalah 'menjauhi' atau 'berpaling'.

Waliy (وَلِيّ) dengan demikian memunyai banyak arti, yakni 'yang dekat', 'teman', 'sahabat', 'penolong', 'wali', 'sekutu', 'pengikut', 'pelindung', 'penjaga', 'pemimpin', 'yang mencintai', 'yang dicintai', dan juga penguasa sama dengan *waliy* (وَلِيّ) jamaknya *wulâh* (وُلَاة).

Waliy (وَلِيّ), bentuk adjektiva dari *waliya* (وَلِيَ) dalam Al-Qur'an disebut 44 kali, sedangkan bentuk jamaknya, *auliyâ'* (أَوْلِيَاء) disebut 42 kali. Dalam bentuk mufrad, *waliy* disebutkan antara lain pada QS. Al-Baqarah [2]: 107 dan 282, QS. An-Nisâ' [4]: 45, QS. Al-Mâ'idah [5]: 55, QS. Al-A'râf [7]: 155, QS. Sabâ' [34]: 41, QS. Al-Isrâ' [17]: 33, serta QS. Yûsuf [12]: 101.

Jarak dari *waliy, waliya* disebutkan antara lain pada QS. Âli 'Imrân [3]: 28, QS. An-Nisâ' [4]: 76, QS. Al-Ahzâb [33]: 6, dan QS. Fushshilat [41]: 31.

Dalam Al-Qur'an kata *waliy*, bentuk *ism fâ'il* dari *waliya* disebut satu kali, yaitu dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 11.

Penyebutan *waliy* (dalam bentuk mufrad) lebih banyak menunjuk pada Allah, dan merupakan nama dari nama-nama Allah (*asmâ'ullâhil-ḥusnâ*). Penunjukan Allah sebagai *waliy*, antara lain dalam QS. Al-Baqarah [2]: 107 dan 120, QS. An-Nisâ' [4]: 45 dan 75, QS. Al-An'âm [6]: 51 dan 70, QS. At-Taubah [9]: 116, QS. Al-Kahf [18]: 26, QS. Al-'Ankabût [29]: 22, QS. As-Sajadah [32]: 4 serta QS. Asy-Syûrâ [42]: 9 dan 28. Penyebutan Allah sebagai *waliy* biasanya diiringi dengan penafian wali-wali selain Allah, sebab Allah adalah wali yang hakiki, Dia yang menguasai dan mengatur langit dan bumi serta segenap isinya, Dia yang menghidupkan dan mematikan, Dia yang menetapkan hukum di dunia dan memberi keputusan akhir di akhirat. Secara umum Allah adalah wali seluruh umat manusia (QS. Asy-Syûrâ [42]: 9) dengan arti penguasa, pelindung. Namun, secara umum, Allah wali orang-orang yang beriman (QS. Al-Baqarah [2]: 257 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 68) yakni pelindung dan penolong orang-orang yang beriman. Penunjukan Allah sebagai wali yang khusus juga disebutkan dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 122, yakni Allah adalah wali dari dua kelompok Islam yang ingin melakukan desersi dalam Perang Uhud melawan kaum musyrik pada tahun ketiga hijriah dan dalam QS. Al-A'râf [7]: 196 yang mengemukakan pengakuan Nabi Muhammad bahwa walinya hanyalah Allah yang menurunkan Al-Qur'an dan memberi perlindungan pada orang-orang yang saleh serta pada QS. Al-Jâtsiyah [45]: 19 yang menyatakan bahwa Allah adalah Wali orang-orang yang bertakwa.

Menurut Ath-Thabarsi, Allah adalah *waliy* orang-orang yang beriman karena tiga hal: (1) Memberi pertolongan kepada mereka dalam menegakkan argumen, hujjah, dan hidayat, (2) Memenangkan mereka di atas agama lawan, (3) Memberi pahala kepada mereka karena ketaatan dan membalas amal-amal saleh mereka.

Kata *waliy*, kebanyakan dalam bentuk jamak *auliyâ'* juga menunjukkan pada selain Tuhan, seperti orang-orang yang beriman dan bertakwa yang disebut wali-wali Allah (QS. Yûnus [10]: 62–63) dengan arti orang-orang yang dekat dengan Allah, pencipta-pencipta-Nya, orang-orang yang dekat kepada-Nya, orang-orang yang dicintai Allah. Para malaikat juga disebut wali (QS. Fushshilat [41]: 31) yang senantiasa menemani dan mendukung yang beriman lagi istiqamah dalam kehidupan dunia dan akhirat. Ada juga kata wali yang menunjuk pada sembahan selain Allah seperti patung-patung berhala, orang-orang saleh, malaikat dan jin yang dipuja dan diminta pertolongan dan perlindunganya (QS. Al-Kahfi [18]: 50 dan QS.

Az-Zumar [39]: 3). wali juga menunjuk pada setan dan thagut, pemimpin kesesatan yakni wali orang-orang kafir dengan arti sekutu, teman, pemimpin orang-orang kafir (QS. Al-Baqarah [2]: 257 dan QS. Al-A'râf [7]: 27).

Waliy juga menunjuk pada manusia-manusia yang kafir dan durhaka kepada Tuhan sehingga disebut wali setan (QS. Al-An'âm [6]: 121 dan 128 serta QS. Âli 'Imrân [3]: 175) yakni pengikut, sekutu, teman, dan yang dekat dengan setan.

Waliy juga dipergunakan dalam hubungan interaksi di antara mukmin dan mukmin yang lain dan di antara orang kafir dan sesama orang kafir. Orang beriman adalah wali sesamanya orang beriman (QS. At-Taubah [9]: 71) dengan arti penolong, teman, sahabat setia sesamanya orang beriman baik laki-laki maupun perempuan dalam memerintahkan yang makruf dan mencegah kemungkaran, mendirikan shalat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allah dan Rasul-Nya. Demikian pula orang-orang kafir disebut wali sesamanya orang-orang kafir karena saling menolong, bantu-membantu, saling simpati di dalam membiarkan kemungkaran dan kedurhakaan terhadap Allah dan mendustakan Nabi Muhammad (QS. Al-Anfâl [8]: 73 dan QS. Al-Jâtsiyah [45]: 19).

Waliy juga menunjuk secara khusus pada Nabi Muhammad saw. yang disebut di antara Allah dan orang-orang yang beriman (QS. Al-Mâ'idah [5]: 55), dengan arti penolong orang-orang beriman yang berjihad di jalan Allah.

Arti-arti lain yang ditunjuk kata *waliy* dalam Alquran adalah 'anak', 'keturunan' (QS. Maryam [19]: 5) sehubungan dengan permohonan Nabi Zakaria kepada Tuhan agar istrinya yang mandul dikaruniai seorang pewaris dan pelanjut risalahnya; arti 'saudara seagama' (QS. Al-Ahzâb [33]: 6); arti 'yang menguasai', 'yang mengurus', 'yang menjaga' (QS. Al-Anfâl [8]: 34) yakni yang mengurus Masjid Haram; dan arti 'ahli waris' (QS. Al-Isrâ' [17]: 33 dan QS. An-Naml [27]: 49).

Waliy juga menunjuk pada orang-orang kafir di dalam konteks larangan dalam umat Islam untuk mengambil wali di luar umat Islam baik orang-orang kafir itu kafir musyrik (QS. Âli 'Imrân [3]: 28 dan QS. An-Nisâ' [4]: 144), kaum Yahudi dan Nasrani (QS. Al-Mâ'idah [5]: 1) maupun orang-orang munafik (QS. Al-Mâ'idah [5]: 7) sekalipun orang-orang kafir itu saudara kandung dan ayah sendiri (QS. Al-Mumtahanah [60]: 1). *Waliy* yang dimaksud dalam ayat-ayat larangan itu ialah teman akrab tempat menumpahkan rahasia karena mereka memusuhi Islam. ❖ *Rusydi Khalid* ❖

Salah satu makam wali; yaitu orang yang beriman dan selalu bertakwa

WALIY, AL- (الوَلِيّ)

Kata *waliy* (وَلِيّ) terambil dari akar kata *waw, lâm,* dan *yâ',* makna dasarnya adalah *dekat.* Dari sini berkembang makna-makna baru, seperti *pendukung, pembela, pelindung, yang mencintai, lebih utama,* dan lain-lain, yang kesemuanya diikat oleh benang merah *kedekatan.*

Dalam Al-Qur'an, kata *waliy* terulang sebanyak 44 kali. Antara lain bermakna *anak, teman, yang berhak menikahkan, yang mewakili, yang memerdekakan, setan, keluarga dekat, Rasul saw., Allah swt.,* dan lain-lain.

Waliy, Al-

Kedekatan Allah kepada makhluk-Nya dapat berarti "pengetahuan-Nya tentang mereka" dan dapat juga dalam arti "cinta, pembelaan, dan bantuan-Nya". Yang pertama berlaku terhadap segala sesuatu, ini dilukiskan terhadap manusia dengan firman-Nya:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ

"Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya" (QS. Qâf [50]: 16).

Adapun yang berarti cinta, bantuan, perlindungan dan rahmat-Nya, maka itu tertuju kepada orang-orang mukmin, antara lain diungkap oleh firman-Nya:

وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَـٰحِهَا وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ

"Sesungguhnya rahmat Allah amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik" (QS. Al-A'râf [7]: 56).

Yang dapat mencakup kedua makna di atas, pengetahuan dan cinta, bantuan dan perlindungan-Nya adalah firman-Nya dalam QS. Al-Baqarah [2]: 186.

Penggunaan kata *Waliy* jika menjadi sifat Allah hanya ditujukan kepada orang-orang yang beriman, karena itu kata *Waliy* bagi Allah diartikan dengan *pembela, pendukung,* dan sejenisnya, tetapi pembelaan dan dukungan yang berakibat positif, serta berkesudahan baik.

ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّـٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَـٰتِ ۗ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ

"Allah Pelindung orang-orang yang beriman; Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan (kekafiran) kepada cahaya (iman). Dan orang-orang yang kafir, pelindung-pelindung mereka adalah setan, yang mengeluarkan mereka dari cahaya kepada kegelapan (kekafiran). Mereka itu adalah penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya" (QS. Al-Baqarah [2]: 257).

Dukungan dan perlindungan positif dari siapa pun, pada hakikatnya bersumber dari Allah dan atas izin-Nya, karena itu dapat dimengerti pernyataan-Nya bahwa siapa yang tidak menjadikan Allah *Waliy,* atau tidak dilindungi dan dibantu oleh-Nya, maka yang bersangkutan tidak lagi akan dapat menemukan *Waliy* lain, dengan perlindungan dan pertolongan seperti diuraikan di atas. (QS. Al-Baqarah [2]: 107; Asy-Syûrâ [42]: 8, 44).

Ayat-ayat di atas menjelaskan bahwa kewalian *wilâyah* (وِلَايَة) Allah kepada orang-orang Mukmin antara lain berupa petunjuk dan anugerah-Nya kepada akal dan jiwa mereka, sehingga tidak ada kekuasaan bagi seseorang atas orang lain menyangkut kepercayaannya, karena Allah telah menganugerahkan kepada setiap insan potensi untuk percaya, dan berkat bantuan Allah itulah orang-orang Mukmin meraih keimanan, bahkan meningkatkan keimanannya. Berkat bantuan dan perlindungan-Nya juga,

إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ إِذَا مَسَّهُمْ طَـٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَـٰنِ تَذَكَّرُوا۟ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ

"Orang-orang yang bertakwa bila ditimpa rayuan dari setan, mereka ingat (kepada Allah) maka ketika itu juga mereka melihat kesalahan-kesalahannya" (QS. Al-A'râf [7]: 201).

Ini berbeda dengan orang-orang yang menjadikan setan sebagai wali atau penuntun dan pembela mereka. Setan membelokkan manusia dari fitrahnya yang suci kepada kekotoran jiwa.

Seseorang bisa saja memperoleh perlindungan dari selain Allah, bahkan yang melindungi itu pun dinamai Al-Qur'an *sebagai waliy,* tetapi perlindungan itu berakibat buruk terhadap yang dilindunginya, bila perlindungan tersebut tidak dilakukan atas dasar apa yang direstui Allah.

Memang, Al-Qur'an memperkenalkan banyak ragam *Waliy,* tetapi kewalian (*wilâyah*) mutlak hanya milik-Nya. Di samping Allah dan Rasul-Nya, orang-orang beriman pun masing-maing dinamai Al-Qur'an sebagai *waliy* (QS. Al-Mâ'idah [5]: 55).

Bertolak belakang dengan wali-wali di atas, adalah orang-orang yang menjadikan setan sebagai *waliy* (QS. al-A'râf [7]: 30 dan an-Nisâ' [4]: 76).Yang dimaksud adalah orang-orang kafir dan semua yang mengajak kepada nilai-nilai yang bertentangan dengan nilai agama.

وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ

"Adapun orang-orang yang kafir, sebagian mereka menjadi waliy /pelindung bagi sebagian yang lain" (QS. Al-Anfâl [8]: 73).

Bukan hanya pengaktualan potensi hidayah dan taufiq Allah yang menandai kedekatan-Nya kepada orang yang beriman. Kedekatan-Nya dalam arti cinta, perlindungan, dan bantuan-Nya sangat beragam, bahkan menurut pakar tafsir, ar-Razi, kedekatan di atas tidak terbayangkan. Seorang wali Allah yang dekat dan mendekat kepada-Nya dengan menelusuri jalan kebenaran, akan mendapatkan hal-hal yang sulit, kalau enggan berkata mustahil dilukiskan dengan kata-kata. Karena itu dipesankan oleh para pakar bidang ini, agat pengalaman rohani yang dialami hendaknya dirahasiakan, karena sangat mungkin bila disampaikan akan diingkari oleh yang tidak menelusuri jalan yang ditelusuri oleh sang wali.

Imam Al-Ghazali mendefinisikan makna *al-Waliy* sebagai "Dia yang mencintai dan membela." Karena itu,

أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

"Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah itu tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati" (QS. Yûnus [10]: 62)

dan karena itu pula, *"Siapa yang memusuhi wali-Ku maka Aku telah mengumumkan perang terhadapnya."* Demikian firman Allah dalam sebuah hadits Qudsi.

Kata *Waliy* juga dapat disandang oleh manusia beriman dan bertakwa dalam arti, dia menjadi pencinta Allah, pencinta Rasul-Nya, dan pendukung serta pembela ajaran-ajaran-Nya (QS. Âli 'Imrân [3]: 31). Demikian, *wa Allâh A'lam.* ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

WAQÂR (وَقَار)

Kata *waqâr* adalah bentuk infinitif dari kata *waqura-yauquru-waqâratan wa waqâran* (وَقُرَ – يَوْقُرُ وَقَارَةً وَوَقَارًا) yang mengandung arti 'tenang, teguh, penuh kesungguhan, tetap pendirian' sehingga apabila dikatakan *waqurar-rajul* (وَقُرَ الرَّجُلُ) maka yang dimaksud adalah *kâna razînan dzâ waqârin* (كَانَ رَزِيْنًا ذَاوَقَارٍ = lelaki itu memiliki ketenangan, kesungguhan, dan ketetapan pendirian). Dalam *wazan fa'ala-yaf'ilu* (فَعَلَ – يَفْعِلُ) atau *fa'ila- yaf'alu* (فَعِلَ – يَفْعَلُ), yaitu *waqara-yaqiru* (وَقَرَ – يَقِرُ) atau *waqira-yauqaru-waqran* (وَقِرَ – يَوْقَرُ – وَقْرًا) kata tersebut mengandung arti 'sumbatan' sehingga apabila dikatakan *wuqirat udzunuhû* (وُقِرَتْ أُذُنُهُ) maka yang dimaksud ialah *tsaqulat udzunuhû* (ثَقُلَتْ أُذُنُهُ = tersumbat telinganya) atau *dzahaba sam'uhû kulluh* (ذَهَبَ سَمْعُهُ كُلُّهُ = pendengarannya hilang semua); atau bisa pula berarti 'retak' seperti di dalam kalimat *waqaral-'azhma* (وَقَرَ الْعظْمَ) yang berarti *shada'ahû* (صَدَعَهُ = ia meretakkan tulang itu).

Kata *waqâr* (وَقَار) dengan berbagai bentuk dan variasinya disebutkan sebanyak sembilan kali dalam Al-Qur'an: [1] di dalam bentuk *waqâr* (وَقَار) sendiri satu kali (QS. Nûh [71]: 13) yang berarti *'azhamatan* (عَظَمَةً = kebesaran/keagungan) dalam kalimat *Mâ lakum lâ tarjûna lillâhi waqârâ* (مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا = Mengapa kamu tidak percaya akan kebesaran Allah?). Para mufasir memberikan beberapa penafsiran mengenai maksud ayat ini. **Pertama**, menurut Mujahid dan Ikrimah, ayat tersebut mengandung arti *Mâ lakum lâ ta'rifûna lillâhi 'azhamah* (مَالَكُمْ لَاتَعْرِفُوْنَ للهِ عَظَمَةً = Mengapa kamu tidak mengenal kebesaran Allah?). **Kedua**, menurut Ibnu Abbas, yang dimaksud ialah *Mâ lakum lâ takhsyauna lillâhi 'iqâbâ* (مَالَكُم لَاتَخْشَوْنَ للهِ عِقَابًا = Mengapa kamu tidak takut terhadap siksaan Allah?). **Ketiga**, menurut Al-Hasan: *Mâ lakum lâ ta'rifûna lillâhi haqqahû wa lâ tasykurûna ni'amahû* (مَالَكُمْ لَاتَعْرِفُوْنَ للهِ حَقَّهُ وَلَا تَشْكُرُوْنَ نِعَمَهُ = Mengapa kamu tidak mengenal/ mengetahui hak-hak Allah dan tidak mensyukuri nikmat-nikmat-Nya). **Keempat**, menurut Ibnu Zaid: *Mâ lakum lâ tu'addûna lillâhi thâ'ah* (مَالَكُمْ لَاتُؤَدُّوْنَ للهِ طَاعَةً = Mengapa kamu tidak

Waqâr

menunaikan kewajiban taat kepada Allah?). **Kelima**, menurut Ibnu Bahr: *Mâ lakum lâ tutsbitûna wihdâniyyatallâhi wa annahû ilâhukum alladzî lâ ilâha lakum siwâhu* (مَالَكُمْ لَاتُثْبِتُوْنَ وِحْدَانِيَّةَ اللهِ وَأَنَّهُ إِلَهُكُمْ الَّذِي لَا إِلٰهَ لَكُمْ سِوَاهُ = Mengapa kamu tidak menetapkan kemahaesaan Allah dan bahwa Allah adalah Tuhanmu yang tidak ada Tuhan bagimu selain-Nya?). **Keenam**, menurut Al-Kalbi dan Muqatil: *Mâ lakum lâ takhâfûna lillâhi 'azhamatan fit-tauhîd* (مَالَكُمْ لَاتَخَافُوْنَ للهِ عَظَمَةً فِي التَّوْحِيْدِ = Mengapa kamu tidak takut terhadap kebesaran Allah dalam tauhid?). *Ketujuh*, menurut Qatadah: *Mâ lakum lâ tarjûna lillâhi 'âqibah* (مَالَكُمْ لَاتَرْجُوْنَ للهِ عَاقِبَةً = Mengapa kamu tidak percaya terhadap siksaan Allah?); (2) Dalam bentuk *waqrun* (وَقْرٌ) disebutkan dua kali yang keduanya mengandung arti yang sama, yaitu *shamamun wa tsiqalun yamna'us-sam'a* (صَمَمٌ وَثِقَلٌ يَمْنَعُ السَّمْعَ = Penutup dan penyumbat telinga yang menghalangi pendengaran) atau *ats-tsaqîlu fil-udzun* (الثِّقِيْلُ فِي الأُذُنِ = sumbatan di telinga]: **Pertama**, dalam QS. Fushshilat [41]: 5:

وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ وَفِىٓ ءَاذَانِنَا وَقْرٌ...

wa qâlû qulûbunâ fî akinnatin mimmâ tad'ûnâ ilaihi wa fî adzâninâ waqrun...

Mereka berkata, "Hati kami berada di dalam tutupan [yang menutupi] apa yang kamu seru kami kepadanya dan di telinga kami ada sumbatan ...");

kedua, dalam surah yang sama, QS. Fushshilat [41]: 44:

...وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى ...

(... walladzîna lâ yu'minûna fî adzânihim waqrun wa huwa 'alaihim 'amâ ...)

(... Dan orang-orang yang tidak beriman pada telinga mereka ada sumbatan, sedangkan Al-Qur'an itu suatu kegelapan bagi mereka. ...).

(3) Dalam bentuk *waqran* (وَقْرًا) disebutkan empat kali. Semuanya mengandung arti yang sama dengan kata *waqrun* (وَقْرٌ) yang terdapat dalam dua ayat pada QS. Fushshilat di atas: **Pertama**, QS. Al-An'âm [6]: 25,

وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ۖ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا...

(Waminhum man yastami'u ilaika. Waja'alnâ 'alâ qulûbihim akinnatan an yafqahûhu wa fî adzânihim waqrâ ...)

(Dan di antara mereka ada orang yang mendengarkan [bacaan]-mu; padahal, Kami telah meletakkan tutupan di atas hati mereka [sehingga mereka tidak] memahaminya dan [Kami letakkan] sumbatan di telinganya. ...).

Kedua, QS. Al-Isrâ' [17]: 46,

وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا ۚ وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِى ٱلْقُرْءَانِ وَحْدَهُۥ وَلَّوْا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَـٰرِهِمْ نُفُورًا

(waja'alnâ 'alâ qulûbihim akinnatan an yafqahûhu wa fî adzânihim waqran wa idzâ dzakarta rabbaka fil-Qur'âni wahdahu wallau 'alâ adbârihim nufûrâ)

"dan Kami adakan tutupan di atas hati mereka dan sumbatan di telinga mereka agar mereka tidak dapat memahaminya. Dan apabila kamu menyebut Tuhanmu saja dalam Al-Qur'an, niscaya mereka berpaling ke belakang karena bencinya."

Ketiga, QS. Al-Kahfi [18]: 57,

...إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا ۖ ...

(... innâ ja'alnâ 'alâ qulûbihim akinnatan an yafqahûhu wa fî adzânihim waqrâ ...)

... Sesungguhnya Kami telah meletakkan tutupan di atas hati mereka [sehingga mereka tidak] memahaminya, dan [Kami letakkan pula] sumbatan di telinga mereka; ..."

Keempat, QS. Luqmân [31]: 7,

وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ءَايَـٰتُنَا وَلَّىٰ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِىٓ أُذُنَيْهِ وَقْرًا ۖ فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

(wa idzâ tutlâ 'alaihi ayâtunâ wallâ mustakbiran ka'an lam yasma'hâ ka'anna fî udzunaihi waqran fabasysyirhu bi'adzâbin alîm)

"Dan apabila dibacakan kepadanya ayat-ayat Kami, dia berpaling dengan menyombongkan diri seolah-olah dia belum mendengarnya, seakan-akan ada sumbatan di kedua telinganya; maka beri kabar gembiralah dia dengan azab yang pedih."

(4) Dalam bentuk *wiqran* (وِقْرًا) satu kali (QS. Adz-Dzâriyât [51]: 2:) dengan pengertian *as-suhubu tahmilul-amthâra hamlâ* (السُّحُبُ تَحْمِلُ الأَمْطَارَ حَمْلاً = awan yang mengandung hujan), dalam kalimat *falhâmilâti wiqrâ* (فَالْحَمِلَتِ وِقْرًا = dan awan yang mengandung hujan). (5) Dalam bentuk *tuwaqqirûhu* (تُوَقِّرُوْهُ), satu kali (QS. Al-Fath [48]: 9) yang mengandung arti *tu'azhzhimûhu wa tubajjilûhu* (تُعَظِّمُوْهُ وَتُبَجِّلُوْهُ = engkau membesarkan dan mengagungkan-Nya), dalam kalimat

لِّتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً

(li tu'minû billâhi wa Rasûlihî wa tu'azzirûhu wa tuwaqqirûhu wa tusabbihûhu bukratan wa ashîlâ)
"Supaya kamu sekalian beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, menguatkan [agama]-Nya, membesarkan-Nya, dan bertasbih kepada-Nya di waktu pagi dan petang."
❖ *A. Hafiz Anshary AZ* ❖

WAQÛD (وَقُوْد)

Kata *waqûd* (وَقُوْد) adalah *ism* yang terambil dari *waqada* (وَقَدَ) – *yaqidu* (يَقِدُ) – *waqdan* (وَقْدًا)/*qidatan* (قِدَةً)/*wiqdânan* (وِقْدَانًا)/*wuqûdan* (وَوُقُوْدًا). Akar kata tersebut menunjuk pada makna 'menyala' dan api itu sendiri disebut *al-waqd* (الوَقْد), sedangkan kayu bakar atau semua yang dijadikan bahan bakar disebut *waqûd* (وَقُوْد).

Dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang digunakan dari akar kata ini ada lima macam, yaitu bentuk *waqûd* (وَقُوْد), terdapat pada 4 tempat (QS. Al-Baqarah [2]: 24, QS. Âli 'Imrân [3]: 10, QS. At-Tahrîm [66]: 6, dan QS. Al-Burûj [85]: 5), bentuk *mûqadah* (مُوْقَدَة), terdapat pada satu tempat (QS. Al-Humazah [104]: 6), bentuk *fi'l mâdhî, istaûqada* (اِسْتَوْقَدَ) dan *auqadû* (أَوْقَدُوا), masing-masing terdapat pada satu tempat (QS. Al-Baqarah [2]: 17 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 64), bentuk *fi'l mudhâri', yûqidûna* (يُوْقِدُوْنَ), *yûqadu* (يُوْقَدُ), dan *tûqidûna* (تُوْقِدُوْنَ) masing-masing terdapat pada satu tempat (QS. Ar-Ra'd [13]: 17, QS. An-Nûr [24]: 35, dan QS. Yâsîn [36]: 80), dan bentuk *fi'l amr, aûqid* (أَوْقِدْ), terdapat pada satu tempat (QS. Al-Qashâsh [28]: 38).

Penggunaan bentuk *waqûd* (وَقُوْد) dan bentuk *al-mûqadah* (الْمُوْقَدَة) semuanya berkaitan dengan gambaran neraka yang dipersiapkan untuk orang-orang kafir dan orang-orang yang durhaka. Dalam QS. Al-Burûj [85]: 5, disebutkan bahwa neraka itu *dzâtil waqûd* (ذَاتِ الْوَقُوْد). Menurut qiraat yang umum kata *waqûd* (وَقُوْد) dibaca dengan *wâwu maftûhah, waqûd* (وَقُوْد) yang berarti 'kayu bakar atau bahan bakar'. Kata *dzâtil waqûd* (ذَاتِ الْوَقُوْد) mengandung arti bahwa api neraka itu memunyai bahan bakar dan bahan bakarnya terdiri atas manusia dan batu sebagaimana dijelaskan pada QS. Al-Baqarah [2]: 24, QS. Âli 'Imrân [3]: 10, dan QS. At-Tahrîm [66]: 6.

Qatadah, Abu Raja', dan Nash bin Asim membacanya dengan *wâwu madhmûmah, wuqûd* (وُقُوْد) sebagai *mashdar* dari *waqada* (وَقَدَ) yang menunjukkan bahwa api neraka itu menyala dan menghanguskan. Demikian juga kata *mûqadah* (مُوْقَدَة) pada QS. Al-Humazah [104]: 6, menunjuk pada api neraka yang dinyalakan yang menjadi peringatan bagi orang-orang yang selalu menggunjing dan mencela orang lain serta menumpuk-numpuk harta, tanpa dibelanjakan ke jalan yang diridhai oleh Allah swt.

Penggunaan bentuk *fi'l mâdhî, istaûqada* (اِسْتَوْقَدَ) yang terdapat pada QS. Al-Baqarah [2]: 17 menunjuk pada makna 'menyalakan (api)'. Ayat itu berkaitan dengan perumpamaan tentang orang-orang munafiq yang menyalakan api, setelah api itu menerangi sekelilingnya, Allah hilangkan cahaya (yang menyinari) mereka dan membiarkan mereka di dalam kegelapan, tidak melihat. Perumpamaan ini menunjukkan bahwa apa yang mereka upayakan sia-sia belaka tanpa ada manfaat baginya kecuali hanya sekejap. Sebagian mufasir mengatakan bahwa yang diumpamakan di sini adalah sikap mereka yang tidak pernah memiliki iman sama sekali (QS. Al-Baqarah [2]: 8). Sebagian lagi mufasir mengatakan bahwa yang diumpamakan dari mereka justru sikapnya yang pernah beriman lalu kafir (QS. Al-Munâfiqûn [63]: 3). Namun, kedua penafsiran yang berbeda ini menyatakan bahwa upaya mereka menyatakan imannya ketika mereka berada di tengah-tengah umat Islam

tidak ada artinya kalau pun ia memperoleh manfaat, seperti hak warisan, hak atas harta rampasan perang, hak keamanan bagi diri, anak, dan keluarga serta hartanya maka itu hanya sekejap dan bersifat duniawi karena setelah meninggal, mereka tidak akan mendapat cahaya sebagaimana orang-orang yang beriman (QS. Al-Hadîd [57]: 13); bahkan, mereka akan dimasukkan ke tingkatan neraka yang paling bawah. (QS. An-Nisâ' [4]: 145).

Penggunaan *fi'l mâdhî, auqadû* (أَوْقَدُوا) yang terdapat pada QS. Al-Mâ'idah [5]: 64 yang dirangkaikan dengan kata *nâral ḥarb* (نَارَالْحَرْب = api peperangan) diartikan dengan 'mengobarkan atau menyulut api peperangan'. Ayat itu menjelaskan perilaku orang-orang Yahudi yang kerjanya menyebarkan peperangan dan kerusakan di tengah-tengah masyrakat. Namun, Allah senantiasa memadamkan atau menggagalkan usaha mereka dan Allah menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara mereka sendiri sampai hari kiamat.

Penggunaan bantuk *fi'l mudhâri', yûqidûna* (يُوْقِدُوْنَ) yang terdapat dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 17 menunjuk pada pembakaran dan peleburan logam yang akan dijadikan perhiasan. Dalam ayat itu Allah mengemukakan dua perumpamaan, yaitu hujan yang menimbulkan banjir serta peleburan logam menjadi perhiasan yang dua-duanya menimbulkan buih, tetapi buih itu akan hilang dan hanya yang bermanfaat itu yang akan tinggal. Sebagian mufasir mengatakan bahwa perumpamaan itu menunjuk pada kebenaran dan kebatilan, jika keduanya bersatu maka kebatilan tidak akan kekal sebagaimana buih pada kedua perumpamaan itu. Ali bin Abi Thalhah dari Ibnu Abbas mengatakan bahwa itu adalah perumpamaan bagi hati berdasarkan kadar keimanan dan keraguannya. Keraguan di dalam beramal diumpamakan dengan buih yang tidak ada manfaatnya, sedangkan amal yang disertai keyakinan dan keikhlasan itulah yang akan bermanfaat bagi pelakunya.

Kemudian penggunaan *fi'l mudhâri' majhûl, yûqadu* (يُوْقَدُ) menunjuk pada makna 'dinyalakan'. Ayat ini merupakan gambaran perumpamaan cahaya Allah (berupa hidayah Al-Qur'an dan iman yang ditanamkan dalam diri orang yang beriman), yaitu "seperti lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca dan kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang *dinyalakan* dengan minyak dari pohon yang banyak berkahnya, yaitu pohon zaitun yang tumbuh tanpa (ada sesuatu yang menaungi) di sebelah timur maupun di sebelah barat." (QS. An-Nûr [24]: 35). Gambaran itu merupakan puncak kecemerlangan dan keindahan cahaya yang digambarkan tersebut.

Penggunaan bentuk *fi'l mudhâri', tûqidûna* (تُوْقِدُوْنَ) yang terdapat dalam QS. Yâsîn [36]: 80 menunjuk pada terjadinya nyala api dari pohon yang hijau. Kenyataan itu disebutkan di antaranya untuk menunjukkan kemampuan Allah membangkitkan manusia kembali setelah meninggal. Dalam tafsir Al-Qurthubi disebutkan bahwa orang kafir menyangsikan kebangkitan manusia setelah meninggal dengan mengatakan bahwa *nuthfah* (air mani) dapat berubah dan tumbuh jadi manusia karena *nuthfah* itu mengandung unsur panas dan basah yang merupakan potensi hidup sehingga wajar kalau ia bakal berproses menjadi makhluk hidup, sedangkan tulang manusia, setelah meninggal mengandung unsur dingin dan kering yang tidak terkandung di dalamnya potensi hidup. Jadi bagaimana bisa timbul kehidupan darinya! Maka, turunlah ayat ini yang menyatakan bahwa Dialah yang menjadikan bagi kalian api dari pohon yang hijau. Artinya pohon hijau itu mengandung air dan air itu dingin dan basah dan kontradiktif dengan api, dan keduanya tidak bisa bertemu, tetapi Allah menjadikan api dari pohon yang hijau itu yang menunjukkan bahwa Dia mampu menjadikan sesuatu dari sesuatu yang sifatnya kontradiktif seperti menghidupkan kembali manusia setelah menjadi tulang-belulang; bahkan, Dia mampu atas segala sesuatu.

Adapun penggunaan bentuk *fi'l amar, aûqid* (أَوْقِدْ) yang terdapat dalam QS. Al-Qashash [28]:

Wârits

38 menunjuk pada ketakabburan Firaun yang mengaku sebagai Tuhan. Ketika Nabi Musa menyebutkan Adanya Tuhan yang menciptakan alam ini maka Firaun menyuruh perdana mentrinya, Haman, membakar batu-bata sebanyak mungkin untuk membuat bangunan yang sangat tinggi agar dia bisa naik menantang Tuhan yang dikatakan oleh Nabi Musa atau untuk membuktikan bahwa apa yang dikatakan Musa itu tidak benar. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

WÂRITS (وَارِث)

Kata *wârits* adalah bentuk *ism fâ'il* (اِسْم فَاعِل = menunjukkan pelaku) dari kata *waratsa - yaritsu - wartsan, wa irtsan, wa turatsan* (وَرَثَ – يَرِثُ – وَرْثًا، وَارِثًا، وَتُرَاثًا). Kata ini terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *wâw* (واو), *râ'* (راء), dan *tsâ'* (ثاء), yang makna pokoknya berkisar pada 'peralihan sesuatu kepada sesuatu yang lain'. Jadi, *waratsa* (وَرَثَ) berarti 'mewarisi', baik materi maupun selainnya, baik karena keturunan maupun sebab yang lain. Pakar bahasa, Az-Zajjaj mengartikan kata *wârits* (وَارِثْ) sebagai 'segala sesuatu yang tinggal setelah ada yang pergi'.

Dalam Al-Qur'an, kata *wârits* (وَارِثْ)— tepatnya *al-wârits* (اَلْوَارِث)—disebutkan hanya sekali dalam bentuk tunggal mufrad, yakni pada QS. Al-Baqarah [2]: 233. Akan tetapi, dalam bentuk jamaknya ditemukan lima kali; tiga di antaranya dengan kata *al-wâritsîn* (اَلْوَارِثِيْن), yaitu pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 89 dan QS. Al-Qashash [28]: 5 dan 58, sedangkan dua lainnya dengan kata *al-wâritsûn* (اَلْوَارِثُون), dalam QS. Al-Hijr [15]: 23 serta QS. Al-Mu'minûn [23]: 10.

Untuk kata *al-wârits* (اَلْوَارِث) —dalam bentuk tunggal— yang merupakan satu-satunya di dalam Al-Qur'an, digunakan dalam konteks pembicaraan tentang hal-hal yang harus dilakukan oleh ahli waris (yang mewarisi), sebagaimana firman Allah dalam QS. Al-Baqarah [2]: 233.

Menurut Muhammad Ali Ash-Shabuni bahwa dalam ayat ini, kata "anak-anak" selalu dihubungkan dengan kedua orang tuanya, yang mengandung maksud agar dikasihani dan disayangi. Sebab, anak bukanlah orang lain yang terpisah dari ayah dan ibunya, kendati keduanya telah bercerai. Ungkapan, seperti "ini adalah ibunya dan itu adalah ayahnya" tetap melekat. Oleh karena itu, kewajiban kedua belah pihak adanya menyayangi anak-anak itu. Jangan sampai permusuhan yang terjadi antara ayah dan ibu berakibat sengsaranya anak-anak. Mufasir lainnya, Abu As-Su'ud menjelaskan bahwa dihubungkannya anak-anak kepada kedua orang tuanya dimaksudkan agar mereka tetap memperoleh belaian dari kedua orang tuanya, sekaligus memberikan pengertian bahwa jangan sampai anak-anak menjadi korban karena orang tuanya atau orang tua menjadi korban karena anaknya. Jadi, kasih sayang ibu terhadap anak-anaknya yang antara lain diwujudkan dengan kewajiban menyusui mereka; dan kewajiban ayah memenuhi kebutuhan ibu serta anak-anaknya merupakan hal-hal yang juga menjadi kewajiban bagi *al-wârits* (yang mewarisi).

Untuk kelima kata *al-wâritsîn/al-wâritsûn* (اَلْوَارِثِيْنَ/اَلْوَارِثُوْنَ) — dalam bentuk jamak— dua di antaranya menunjuk kepada Allah swt. dan tiga lainnya menunjuk kepada manusia. Al-Ghazali memahami kata *al-wârits* sebagai sifat Allah dalam arti 'kepada-Nya kembali kepemilikan, setelah kematian para pemilik'. Allah adalah *al-wârits* yang mutlak karena semua akan mati dan hanya Dia yang kekal abadi; Dia yang akan berseru di hari kemudian. Dalam QS. Al-Hijr [15]: 23 ditegaskan, *"Wa innâ lanaḥnu nuḥyî wa numîtu wa naḥnul-wâritsûn"* (وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِۦ وَنُمِيتُ وَنَحْنُ ٱلْوَٰرِثُونَ = Dan sesungguhnya benar-benar Kami-lah yang menghidupkan dan mematikan dan Kami [pulalah] yang mewarisi). Di sini dijelaskan bahwa Kami (Allah) benar-benar menghidupkan siapa pun yang telah mati dan mematikan siapa pun yang hidup, jika Kami berkehendak. Kami mewarisi bumi dan siapa yang ada di atasnya; Kami mematikan mereka semua sehingga tidak ada satu pun yang hidup selain Kami. Kemudian, Kami membangkitkan mereka semua untuk menghadapi hari penghi-

saban maka setiap orang akan menerima balasan amalnya; jika baik maka baiklah balasannya; dan jika buruk maka buruk pula balasannya.

Penegasan yang sama ditemukan dalam QS. Al-Qashash [28]: 58, "... *Wa kunnâ naḥnul-waritsîn*" (وَكُنَّا نَحْنُ ٱلْوَٰرِثِينَ... = ... Dan Kami adalah pewarisnya). Penggunaan kata *al-wârits* (ٱلْوَٰرِث) di sini juga menunjuk kepada Allah, sebagaimana dipahami dari awal ayat ini bahwa Allah telah membinasakan beberapa banyaknya penduduk negeri, yang sudah bersenang-senang dalam kehidupannya sehingga tempat kediaman mereka tidak lagi didiami sesudah mereka, kecuali sebagian kecil. Jadi, tempat itu telah kosong dan tidak dimakmurkan lagi, hingga kembalilah ia kepada *Al-Wârits* (Pewaris)-nya yang hakiki, yaitu Allah.

Pada sisi lain, Allah juga disifati oleh Nabi Zakariya sebagai *khairul-wârits*în (خَيْرُ ٱلْوَٰرِثِينَ = waris yang paling baik), seperti firman Allah di dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 89, "... *Wa anta khairul-waritsîn*" (وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْوَٰرِثِينَ... = ... Dan Engkau Waris Yang Paling Baik). Penyifatan Allah tersebut dikemukakan oleh Nabi Zakariya ketika berdoa agar dianugerahi keturunan, sebab ia tidak memunyai keturunan yang mewarisi. Andaikata Tuhan tidak mengabulkan doanya, yakni memberi keturunan, Nabi Zakariya tetap menyerahkan dirinya kepada Allah, sebab Dia adalah sebaik-baik yang mewarisi.

M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa betapa Allah tidak wajar menyandang sifat *khairul-wârits*în. Bukankah sekian banyak yang mewarisi yang menjadi penghalang bagi ahli waris lain sehingga membuat *maḥjûb* (مَحْجُوْب = tidak berhak menerima warisan), walaupun statusnya adalah ahli waris? Memang ada yang berlaku baik, bahkan menyerahkan sebagian atau keseluruhan haknya kepada orang lain, tetapi semua mewarisi milik orang lain, dalam hal ini keluarganya. Berbeda dengan Allah *Al-Wârits* (Yang Maha Mewarisi) milik-Nya sendiri yang pernah dititipkan kepada orang lain. Dalam kaitan ini, menarik dikemukakan bahwa ketika Allah menunjuk diri-Nya sebagai *Al-Wârits*, Al-Qur'an selalu menggunakan bentuk jamak dan tidak satu pun ditemukan di dalam bentuk mufrad. Agaknya, hal ini untuk mengisyaratkan bahwa Allah akan mengembalikan ganjaran apa yang diwarisi-Nya itu kepada hamba-hamba-Nya juga, jika mereka berbuat baik; dan mengembalikan pula sanksi yang diwarisi yang diwarisi-Nya, jika mereka berbuat jahat.

Untuk kata *al-wâritsun* (ٱلْوَٰرِثُون) —dalam bentuk jamak— yang menunjuk pada manusia, disebutkan di dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 10, "*Ulâika humul-wâritsûn*" (أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْوَٰرِثُونَ = Mereka itulah orang-orang yang akan mewarisi). Dalam ayat-ayat sebelumnya (1-9) dijelaskan siapa (orang-orang) yang mewarisi dan ayat berikutnya (11) ditegaskan apa yang akan diwarisi itu. Al-Maraghi merinci sifat yang harus disandang oleh orang-orang yang ingin mewarisi, yaitu (1) beriman; (2) khusyuk dalam shalat; (3) berpaling dari hal-hal yang tidak berguna; (4) membersihkan diri dengan menunaikan zakat; (5) memelihara kemaluan; [6) memelihara amanah dan janji; serta (7) memelihara salat. Mereka yang memiliki sifat-sifat luhur ini patut mewarisi tingkat teratas dari surga Firdaus sebagai ganjaran bagi mereka dan kekal di dalamnya untuk selama-lamanya, tidak keluar darinya dan tidak pula mati. Oleh karena itu, M. Quraish Shihab menulis bahwa tidak ada penjelasan menyangkut manusia yang wajar menyandang sifat *al-wâritsun* (ٱلْوَٰرِثُون = yang mewarisi) melebihi penjelasan Ilahi dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 1-10; dan tidak ada pula kebahagiaan yang melebihi kebahagiaan di hari kemudian —bagi yang mewarisi surga Firdaus— (Ayat 11).

Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa kata *al-wârits* (ٱلْوَٰرِث), baik bentuk mufrad maupun jamak dipahami di dalam makna 'yang mewarisi' sebagai perkembangan dari makna pokoknya, 'peralihan sesuatu kepada sesuatu yang lain' atau 'segala sesuatu yang tinggal setelah ada yang pergi'. Pemaknaan *al-wârits* dengan 'yang mewarisi' ini sesuai, baik yang menunjuk kepada (sifat) Allah maupun yang menunjuk kepada sifat

manusia, termasuk penyifatan Allah sebagai *khairul-wâritsîn* (خَيْرُ الْوَارِثِينَ) oleh manusia. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

WASAQ (وَسَقَ)

Lafal ini merupakan kata kerja yang assimilasi morfologisnya adalah *wasaqa - yasiqu - wasq* (وَسَقَ – يَسِقُ – وَسْقٌ) yang artinya mengumpulkan sesuatu yang tercerai-berai. Arti asalnya ialah "mengandung", misalnya, *Wasaqatil-'atân* (وَسَقَتِ الأَتان = unta betina itu mengandung/ hamil). Bila dikatakan, *wasaqatin-nakhlah* (وَسَقَتِ النَّخْلَة) maka artinya 'pohon kurma itu banyak buahnya'.

Namun, kata ini biasa digunakan orang Arab dalam arti sedikit, misalnya dalam ungkapan, *lâ af'alu dzâlika mâ wasaqat 'ainî al-mâ'a* (لَا أَفْعَلُ ذَلِكَ مَا وَسَقَتْ عَيْنِي الماءَ = Aku tidak melakukan itu selama mataku mengandung air.

Dari kata kerja *wasaq* (وَسَقَ) bisa dibentuk kata kerja refleksif yakni yang merupakan hasil atau akibat dari terjadinya kata kerja asal; dan pembentukannya ialah dengan menambahkan prefiks *hamzatul-washl* (هَمْزَةَ الوَصْل) dan sisipan *tâ'* (ت) di antara huruf pertama dan kedua sehingga وَسَقَ menjadi *iwtasaq* (اوْتَسَقَ) yang diubah menjadi *ittasaq* (اِتَّسَقَ) untuk memudahkan membacanya. Jika *wasaq* (وَسَقَ) artinya 'mengumpulkan' atau 'menghimpun', maka *ittasaq* (اِتَّسَقَ) artinya 'berkumpul' atau 'berhimpun'.

Lafal *wasaq* (وَسَقَ) dan *ittasaq* (اِتَّسَقَ) masing-masing hanya disebutkan sekali dalam Al-Qur'an, dan keduanya terdapat dalam QS. Al-Insyiqâq [84]. *wasaq* (وَسَقَ) disebutkan dalam ayat 17, *Wal-laili wa mâ wasaq* (وَ اللَّيلِ وَ مَا وَسَقَ = Dan demi malam dan apa yang ia kumpulkan). Lafal *wasaq* (وَسَقَ) dalam ayat itu dapat mengandung beberapa arti: 1) 'mengumpulkan dan menghimpun semua yang tersebar pada siang hari berupa manusia, binatang, maupun serangga', yakni, bila malam tiba maka semua isi bumi kembali ke tempat tinggalnya masing-masing; 2) Berarti 'mengumpulkan dan menghimpun semua makhluk di bawah kegelapannya'; dan 3) berarti 'malam itu mengusir semua makhluk agar kembali ke tempatnya masing-masing'.

Pendapat di atas sama dengan yang dikemukakan 'Ikrimah yang menafsirkan ayat tersebut dengan mengatakan "dan semua yang digiring menuju ke tempatnya masing-masing ketika malam tiba dengan kegelapannya", tetapi Abu Ubaydah berpendapat lain; ia menafsirkan kalimat *wa mâ wasaq* (وَ مَا وَسَقَ) dengan mengatakan bahwa 'malam menghimpun dan mengumpulkan gunung-gunung, lautan-lautan, dan pohon-pohonan' karena ketika ia tiba, ia merangkul semua tempat-tempat tersebut.

Adapun lafal *ittasaq* (اِتَّسَقَ) terdapat pada ayat 18, yang berbunyi *Wal-qamari idzât-tasaq* (وَالقَمَرِ إِذَا اتَّسَقَ = Dan demi bulan apabila jadi purnama). Al-Farra' menafsirkan *ittisâqul-qamar* (اِتِّسَاقُ القَمَر) dengan 'penuhnya bulan dan *istiwâ'*-nya ketika purnama, yang terjadi antara tanggal 13 sampai 16 tiap bulan Qamariyah'. Menurut Qatadah, ialah ketika bulan menjadi bulat yang artinya ketika cahayanya menjadi sempurna dan menjadi purnama. Kedua penafsiran di atas, esensinya tidak berbeda sebab yang dimaksud ialah berhimpunnya cahaya bulan yang terjadi ketika ia menjadi purnama sehingga cahayanya sempurna; karena itulah, keadaannya dihadapkan pada keadaan malam yang menjadi gelap.

Selain makna di atas, lafal *al-wasq* (الوَسْق) diartikan suatu ukuran berat tertentu yang sebanding dengan 150 kilogram dalam ukuran Indonesia menurut Masyfuk Zuhdi. Makna ini berasal dari ukuran berat yang bisa dibawa oleh seekor unta *himlul-ba'îr* (حِمْلُ الْبَعِيْرِ), dan beratnya sama dengan 60 *shâ'* atau sama dengan 320 *rithl* (رِطْل) menurut penduduk Hijaz, atau 480 *rithl* menurut penduduk Iraq. ❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

WASATH (وَسَط)

Kata *wasath* (وَسَط) berarti 'posisi menengah di antara dua posisi yang berlawanan'. Dapat juga dipahami sebagai 'segala yang baik dan terpuji sesuai dengan obyeknya'. Misalnya, keberanian adalah pertengahan di antara sifat ceroboh dan

takut, kedermawanan adalah posisi menengah di antara boros dan kikir.

Kata *wasath* (وَسَط) dalam berbagai bentuknya dalam Al-Qur'an disebut lima kali, masing-masing dalam QS. Al-Baqarah [2]: 143 dan 238, QS. Al-Mâ'idah [5]: 89, QS. Al-Qalam [68]: 28, serta QS. Al-'Âdiyât [100]: 5. Pada dasarnya penggunaan istilah *wasath* dalam ayat-ayat tersebut dapat merujuk kepada pengertian 'tengah', 'adil', dan 'pilihan'.

Kata *wasath* (وَسَط) dalam QS. Al-'Âdiyât [100]: 5 menggambarkan pasukan berkuda yang menyerbu ke tengah-tengah musuh. Hal itu memberikan gambaran bahwa pasukan yang menyerbu ke tengah-tengah musuh tersebut adalah pasukan pilihan. Sementara itu, QS. Al-Qalam [68]: 28 berbicara tentang konteks cobaan yang diberikan kepada orang-orang kafir dan tanggapan orang-orang yang berpikiran jernih. Mereka yang termasuk dalam kelompok yang disebut terakhir ini, senantiasa mengingatkan agar bertasbih kepada Allah saw., sedangkan QS. Al-Mâ'idah [5]: 89 berbicara tentang *kaffârah* yang harus diberikan kepada sepuluh orang miskin. Dalam hal ini, Al-Qur'an menggunakan istilah *wasath* (وَسَط) untuk menunjukkan bahwa makanan yang harus diberikan kepada sepuluh orang fakir miskin adalah makanan yang sama dengan yang dimakan oleh anggota keluarga yang bersangkutan. Jadi, makanan itu seolah-olah diambil dari tengah-tengah makanan yang biasa dimakan oleh anggota keluarga. Hal itu menunjukkan bahwa Islam menganjurkan menegakkan keadilan dalam berbagai aspeknya.

Penggunaan kata *wasath* (وَسَط) juga dikaitkan dengan shalat, seperti yang terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 238. Kata *wusthâ* (وُسْطَى) dalam ayat tersebut berarti 'pertengahan' sehingga salat *wusthâ* berarti shalat pertengahan. Meskipun begitu, belum jelas shalat mana yang dimaksud dengan shalat *wusthâ*. Ulama berbeda pendapat, tetapi semuanya mengacu kepada pengertian *wusthâ* sebagai 'pertengahan'. Hanya saja dari berbagai pendapat yang dikemukakan ulama, jumhur memilih pendapat yang menyatakan bahwa shalat *wusthâ* adalah shalat Asar. Pendapat seperti itu didasarkan pada salah satu hadits Rasulullah saw. yang menyatakan bahwa shalat *wusthâ* adalah shalat Ashar.

Dengan begitu, penggunaan kata *wasath* (وَسَط) dalam Al-Qur'an, walaupun dalam konteks yang berbeda, semuanya berkonotasi positif. Karena itu pula, umat Islam diberi sebutan *ummatan wasathan* (أُمَّةً وَسَطًا = umat pertengahan/pilihan) (QS. Al-Baqarah [2]: 143), suatu sebutan yang menyatakan bahwa umat Islam sebagai umat yang selalu berada pada posisi menengah, mereka harus tampil sebagai umat pilihan yang menjadi *syuhadâ'* dalam arti orang-orang yang menjadi saksi atau disaksikan dan diteladani, juga tampil sebagai panutan dan tolok ukur kebenaran.

Penggunaan kata *wasath* (وَسَط) dalam Al-Qur'an memberikan pengertian bahwa Islam tidak menghendaki kelompok yang ekstrem karena hal tersebut melambangkan kepicikan dan kekakuan dalam menghadapi persoalan. Sebaliknya, umat Islam sebagai *ummatan wasathan* adalah umat yang secara ideologis menganut sistem keseimbangan, tidak sama dengan umat yang hanyut dalam kehidupan materialisme dan tidak menghiraukan sama sekali kehidupan spritualisme, tidak pula seperti umat yang hanya memerhatikan kehidupan rohani dan mengabaikan kehidupan jasmani.

Posisi menengah tersebut menghimbau kepada umat Islam agar tampil mengadakan interaksi sosial, berdialog, dan terbuka dengan semua pihak yang memunyai latar belakang agama, budaya, dan peradaban yang berbeda. Dengan cara tersebut, mereka dapat berlaku adil terhadap semua pihak, sekaligus dapat bertindak sebagai saksi yang adil. Dengan posisi sebagai *ummatan wasathan*, umat Islam juga memberi kesan sebagai memencilkan diri dari lingkungan sosial di mana mereka berada sebab cara tersebut tidak memungkinkan mereka dapat melaksanakan fungsinya dengan baik.

❖ *M. Galib Matola* ❖

WASHÎLAH (وَصِيْلَة)

Kata *washîlah* (وَصِيْلَة) dan derivasinya terulang 12 kali dalam 10 ayat pada tujuh surah Al-Qur'an. Hanya satu kali kata tersebut dalam bentuk kata benda *(ism)*, yaitu *washîlah*, selebihnya dalam bentuk kata kerja *(fi'l)*, yaitu sekali kata kerja menunjuk masa telah berlalu *(mâdhî)*; sebelas kali dalam bentuk kata kerja masa sedang berlangsung atau masa akan datang *(mudhâri')*; empat kali dari antara kata *mudhâri'* ini diawali dengan penegatifan. Adapun ayat-ayat yang memuat kata tersebut adalah QS. Hûd [11]:70 dan 81, QS. Al-An'âm [6]:136 dua kali, QS. An-Nisâ' [4]: 90, QS. Al-Ra'd [13]: 21 dua kali dan 25, QS. Al-Qashash [28]: 35 dan 51, QS. Al-Baqarah [2]: 27, dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 103.

Kata *washîlah* yang terambil dari kata dasar *washala* (وَصَلَ), artinya 'bersatu', yaitu bercampurnya sesuatu kepada sesuatu, sehingga menjadi padu, tidak ada lagi jarak yang memisahkan yang satu dengan lainnya, seperti bertemunya dua ujung sehingga membentuk lingkaran. Lawan katanya adalah *infishâl* atau *hijrân* (اِنْفِصَال أَوْ هِجْرَان = terpisah). Kata ini dipergunakan baik menunjukkan hal yang bersifat empirik maupun yang bersifat konsepsional. Kata *washîlah* itu sendiri berarti 'bangunan' atau 'kesejahteraan' dan 'kesuburan'. Manusia ternyata tidak sama kesuburan dan kesejahteraan hidupnya. Apabila interaksi di antara strata masyarakat mengalami kegersangan, maka timbullah perpecahan. *Washîlah* juga dapat berarti 'bumi yang luas', seolah-olah pada keluasannya itu tidak ada batas pemisah yang memutus satu tempat dengan lainnya.

Kesepuluh ayat yang menyebut kata *washala* tersebut memunyai pengertian yang tidak sama dan dapat dirumuskan sebagai berikut:

Pertama, Pertolongan Allah swt. kepada nabi. Ada tiga ayat yang menggunakan kata *washala* dalam bentuk *fi'l mudhâri'* yang kesemuanya diawali dengan penegatifan, yaitu QS. Hûd [11]: 70, *lâ tashilu* (لاَتَصِل) dan QS. Hûd [11]: 81, *lan yashila* (لَنْ يَصِلَ) serta QS. Al-Qashash [28]: 35, *falâ yashilûna* (فَلاَ يَصِلُوْنَ). Ayat-ayat tersebut memerlihatkan kegelisahan hati para nabi dan mengharapkan pertolongan Allah swt. Nabi Ibrahim as. gelisah karena panganan yang disuguhkannya, daging anak sapi yang dipanggang, "tidak dijamah" oleh tamunya yang ternyata malaikat. Ibrahim kemudian merasa senang setelah malaikat tersebut memperkenalkan dirinya dan menyampaikan kabar gembira bahwa pada usia tuanya, begitu juga istrinya, Siti Sarah, Allah swt. berkenan mengabulkan doanya untuk memberikan seorang anak, Ishaq.

Adapun Nabi Luth as. gelisah karena malaikat yang menjadi tamunya dalam rupa pemuda yang rupawan, sedangkan kaum Luth sangat menyukai pemuda-pemuda semacam itu untuk melakukan *liwat* (homoseksual). Kendati pun Luth menawarkan putri-putrinya sebagai pengganti, namun kaumnya menampik. Allah swt. mengazab kaum Luth tersebut dengan membalikkan tanah tempat tinggal mereka dan menghujani dengan batu dari tanah yang terbakar. Sebelum datangnya siksa tersebut, pada waktu subuh, Luth telah diperintahkan untuk meninggalkan kaumnya, termasuk istrinya, pada waktu malam hari dan mereka "tidak akan dapat mengganggu".

Demikian pula, Nabi Musa as. khawatir menghadapi Firaun karena ia telah membunuh seorang dari golongan Firaun secara tidak disengaja, apalagi lidahnya pun kurang lancar melafalkan huruf. Allah menetapkan saudaranya, Harun, sebagai juru bicara dan memberinya mukjizat sehingga golongan Firaun "tidak dapat mengalahkannya".

Kedua, Kepercayaan Jahiliyah. Kata *washîlah* dalam hal ini dikaitkan dengan kelakuan musyrik Mekah yang memberikan sesembahan berupa hasil tanaman-tanaman dan binatang ternak kepada berhala. Mereka berharap sajian-sajian tersebut dengan perantaraan berhala akan sampai kepada Allah. Al-Qur'an QS. Al-An'âm [6]: 136 menegaskan bahwa sesembahan mereka tidak sampai kepada Allah, *Lâ yashilu ilal-lâh* (لاَ يَصِلُ إِلَى اللهِ). Sedemikian melekatnya kepercayaan tersebut sehingga seekor domba betina melahirkan kembar, jantan dan betina; maka, yang

Washiyyah

jantan disebut *washîlah* (وَصِيْلَة), tidak boleh disembelih dan harus diserahkan kepada berhala (QS. Al Mâ'idah [5]: 103).

Ketiga, Silaturrahim dan suaka. *Washîlah* adalah sikap mental orang-orang yang secara terus-menerus menjaga hubungan dengan Allah swt. untuk melaksanakan segala apa yang diperintahkan-Nya dan merasa takut terhadap siksa, serta memberikan perlindungan terhadap kaum yang telah ada ikatan perjanjian. Ayat-ayat yang menyinggung hal tersebut adalah QS. An-Nisâ' [4]: 90, QS. Ar-Ra'd [13]: 21 dan 25, serta QS. Al-Baqarah [2]: 27, menyatakan bahwa hubungan yang harus dikembangkan tersebut merupakan ketetapan Allah dan perjanjian azali manusia.

Keempat, Al-Qur'an sebagai peringatan. Turunnya Al-Qur'an secara berangsur-angsur, di samping memudahkan untuk memahaminya, juga sebagai tantangan bagi kafir Mekah guna mendatangkan kitab yang lebih baik jika mereka menganggap dirinya lebih benar, atau keingkaran mereka hanyalah sekadar menuruti hawa nafsu (QS. Al-Qashash [28]: 51). Sesuai dengan sifat kemukjizatan, isi Al-Qur'an tidak hanya banyak menyalahi kebiasaan masyarakat (*al-khâriqu lil-'âdah* [الخَارِقُ لِلْعَادَة]), tetapi sekaligus menantang masyarakat untuk menandinginya. Tantangan tersebut secara bertahap disebutkan [1] mendatangkan semisal Al-Qur'an (QS. Al-Isrâ' [17]: 88); [2] mendatangkan sepuluh surah (QS. Hûd [11]: 13); dan [3] mendatangkan satu surah (QS. Yûnus [10]: 38).

Dengan demikian, *washîlah* yang sebenarnya adalah sikap mental yang didorong kerinduan yang berat untuk secara terus-menerus aktif berhubungan sesuai dengan sifat *fi'l mudhâri'* kepada Allah swt., melakukan segala perintah-Nya, dan menciptakan hubungan yang harmonis dengan sesama manusia berdasarkan petunjuk Al-Qur'an. ❖ *Hasyimsyah Nasution* ❖

WASHIYYAH (وَصِيَّة)

Menurut Al-Ashfahani, kata *washiyyah* (وَصِيَّة) berarti 'menyampaikan kepada orang lain tentang sesuatu yang harus dia kerjakan disertai pesan-pesan'. *Washiyyah* (وَصِيَّة) berasal dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *waw, shâd, yâ'*, yang mengandung makna *'ittashala'* (اتَّصَلَ = bersambung, berhubungan). Dikatakan *washiya an-nabât* (وَصِيَ النَّبَات) karena pohonnya banyak dan sambung-menyambung antara satu dan lainnya. Terkadang juga dikatakan *tawâshâ an-nabat* (تَوَاصَى النَّبَت) jika pohon-pohon saling berdekatan. Dari akar kata tersebut terbentuk kata kerja *washshâ* (وَصَّى) dengan *ism mashdar* (partisip) *taushiyyah* (تَوْصِيَّة) dan *aushâ* (أَوْصَى) dengan partisip *îshâ'* (إِيْصَاء), yang berarti *'ahida ilâ* (عَهِدَ إِلَى ... = berpesan kepada ...). Kata *al-washiyyah* (الْوَصِيَّة) dengan bentuk pluralnya *al-washâya* (الوَصَايَا) adalah kata benda dari *îshâ'* (إِيْصَاء). Sesuatu yang diwasiatkan disebut *al-washiyyah* (الْوَصِيَّة), seperti *hâdzihî washiyyatuh* (هَذه وَصِيَّته = ini [sesuatu] yang diwasiatkan olehnya). Wasiat berarti *ittashala* (اتَّصَلَ = bersambung, berhubungan), seperti yang dijelaskan oleh M. Quraish Shihab, berarti 'menyampaikan pesan kepada orang lain dengan perkataan yang halus, agar yang bersangkutan melakukan suatu pekerjaan yang diharapkan darinya secara berkesinambungan'. Dari sini dipahami bahwa isi pesan hendaknya dilakukan secara berkesinambungan, bahkan mungkin juga menyampaikannya, melakukannya secara terus-menerus, dan tidak bosan-bosannya menyampaikan kandungan pesan itu kepada yang diberi pesan.

Kata *washiyah* (وَصِيَّة) dengan berbagai bentukannya disebut sebanyak 32 kali dalam Al-Qur'an. Semuanya mengandung arti 'pesan-pesan yang disampaikan kepada orang lain untuk mengerjakan atau meninggalkan'. Dalam bentuk *fi'l mâdhî* (bentuk lampau) dengan *wazan fa'ala* (فَعَّلَ) disebut dua belas kali. Sebelas kali menunjukkan bahwa Allah sebagai pelaku, sedangkan selebihnya selain Allah. Kata *washshâ* (وَصَّى) yang oleh Allah ditujukan kepada *dhamîr mukhâthabah* (kata ganti orang kedua) sebagai objek, seperti dalam QS. Al-An'âm [6]: 151-153, dengan menunjukkan arti 'berpesan kepada manusia untuk menjalankan perbuatan baik dan meninggalkan perbuatan yang dilarang oleh

Washiyyah

Allah'. Pada dasarnya, wasiat dalam ayat-ayat tersebut adalah *amr* (الأَمْر = suruhan) untuk menjalankan yang diperintahkan oleh Allah dan meninggalkan yang dilarang oleh-Nya.

Pada QS. Asy-Syûrâ [42]: 13, Allah berfirman, *"Syara'a lakum minad-dîn mâ washshâ bihî Nûhan"* (شَرَعَ لَكُم مِنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا = Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh). Menurut Al-Maraghi, kata *washshâ* (وَصَّى) dalam ayat ini hakikatnya sama dengan *syara'a* (شَرَعَ) sehingga ditafsirkan menjadi, *Syara'a lakum minad-dîni mâ syara'a li Nûh* (شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَاشَرَعَ لِنُوحٍ = Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah disyariatkan kepada Nuh). Ajaran yang telah disyariatkan kepada Nuh berupa perintah untuk menegakkan agama Allah, yaitu mengesakan Allah dan pokok-pokok syariat yang tidak berbeda dari nabi ke nabi, seperti beriman kepada Allah, hari akhir, dan malaikat, serta melaksanakan *akhlâqul-karîmah* dan sifat-sifat utama.

Kata *washshainâ* (وَصَّيْنَا), seperti dalam QS. Al-Ahqâf [46]: 15, *Wa washshainâl-insâna bi wâlidaihi ihsânan* (وَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا), maksudnya *amarnâhu bil-ihsâni ilaihimâ wal-hanwi 'alaihimâ* (أَمَرْنَاهُ بِالْإِحْسَانِ إِلَيْهِمَا وَالْحَنْوِ عَلَيْهِمَا = Allah memerintahkan kepada manusia untuk berbuat baik dan simpatik kepada kedua orang tuanya). Dengan kata lain, Allah berpesan kepada manusia berupa perintah untuk berbuat baik dan simpatik kepada kedua orang tua.

Dalam QS. Al-Baqarah [2]: 132, wasiat disampaikan oleh Nabi Ibrahim as. dan Ya'qub as. kepada anak-anaknya. Mereka berpesan kepada anak-anaknya dengan agama Allah agar berbuat kebaikan dan keutamaan, baik dalam urusan ukhrawi maupun duniawi.

Kata *taushiyah* (تَوْصِيَةٌ) adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja *washshâ* (وَصَّى) disebut hanya sekali, yaitu dalam QS. Yâ Sîn [36]: 50. Kata *taushiyah* (تَوْصِيَةٌ) berarti 'membuat wasiat'. Menurut Al-Maraghi, bahwa manusia tidak akan dapat membuat wasiat untuk membagikan kekayaannya kepada seseorang ketika terjadi "bencana besar" di bumi setelah ditiupkan sangkakala, yaitu kiamat.

Dalam bentuk *'aushâ - yûshî - îshâ'* (أَوْصَى – يُوْصِي – إِيْصَاء) disebut empat kali dalam bentuk kata kerja, seperti pada QS. Maryam [19]: 31, *wa aushânî bish-shalâh* (وَأَوْصَنِي بِٱلصَّلَوٰةِ), yang ditafsirkan *amaranî bish-shalâh* (أَمَرَنِي بِالصَّلَاةِ = Allah telah memerintahkan kepadaku mendirikan shalat) dan pada QS. An-Nisâ' [4]: 11, *yûshîkumul-lâh fî aulâdikum* (يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ = Allah memerintahkan dan mewajibkan kepada kamu untuk melaksanakan pembagian harta pusaka bagi anak-anakmu). Kata *washiyyah* (وَصِيَّة) adalah benda (*ism*) dari kata *mashdar îshâ'* (إِيْصَاء). Menurut para ahli bahasa, dikatakan *washiyyah* (وَصِيَّة) karena berhubungan dengan pesan-pesan orang yang meninggal. Dalam Al-Qur'an, kata *washiyyah* (وَصِيَّة) disebut 8 kali yang semuanya berhubungan dengan orang yang telah meninggal. Misalnya, pada QS. An-Nisâ' [4]: 11 dijelaskan bahwa pembagian pusaka (harta warisan) dilaksanakan sesudah *washiyyah* (وَصِيَّة) dibayarkan kepada yang diberi wasiat dan sesudah dibayar utangnya, *min ba'di washiyyatinyûshî bihâ au dain* (مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ). Dalam bentuk *ism fâ'il mûshin* (مُوْصٍ) disebut sekali, yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 182, yang juga dimaksudkan bagi orang-orang yang membuat wasiat tentang harta pusaka (warisan).

Dalam *wazan tafâ'ala* (تَفَاعَلَ), *tawâshau* (تَوَاصَوْا) terulang sebanyak lima kali, yaitu QS. Adz-Dzâriyât [51]: 53, QS. Al-Balad [90]: 17 (dua kali), dan QS. Al-'Ashr [103]: 3 (dua kali). Dalam bentuk pola kata *tawâshau* (تَوَاصَوْا) menunjukkan adanya dua pihak atau lebih yang melakukan suatu pekerjaan sehingga berarti 'saling mewasiati'. Dari semua kata *tawâshau* (تَوَاصَوْا) yang disebut dalam Al-Qur'an selalu dirangkaikan dengan perbuatan yang baik, seperti *tawâshau bil-haqq* (وَتَوَاصَوْا بِٱلْحَقِّ = saling mewasiati untuk melakukan kebenaran); *tawâshau bish-shabr* (وَتَوَاصَوْا بِٱلصَّبْرِ = saling mewasiati untuk kesabaran); dan *tawâshau bil-marhamah* (وَتَوَاصَوْا بِٱلْمَرْحَمَةِ = saling mewasiati untuk sayang-menyayangi).

Wâsi', Al-

Terkecuali dalam QS. Adz-Dzâriyât [51]: 53, 'saling mewasiati' pada ayat itu dilakukan oleh orang-orang kafir untuk mengingkari kenabian Rasulullah saw. ❖ *Iskandar Ritonga* ❖

WÂSI', AL- (الوَاسِع)

Kata *al-wâsi'* (وَاسِع) terambil dari akar kata yang menggunakan huruf-huruf *waw, sîn,* dan *'ain,* yang maknanya berkisar pada *antonim kesempitan* dan *kesulitan.* Dari sini lahir makna-makna seperti *kaya, mampu, luas, meliputi, langkah panjang,* dan sebagainya.

Dalam Al-Qur'an kata *wâsi'* ditemukan sebanyak sembilan kali. Kesemuanya menjadi sifat Allah swt. Konteks ayat-ayat yang menyifati Allah dengan sifat tersebut bermacam-macam, yaitu izin untuk mengarah ke mana saja dalam shalat bila dalam perjalanan (QS. Al-Baqarah [2]: 115), pengangkatan Thalut sebagai raja/penguasa Bani Isra'il (QS. Al-Baqarah [2]: 247), pelipatgandaan ganjaran melebihi 700 kali lipat (QS. Al-Baqarah [2]: 261), janji memperoleh kelapangan sebagai dampak mengeluarkan zakat/sedekah (QS. Al-Baqarah [2]: 268), petunjuk keagamaan dan kekuatan hujjah (QS. Âli 'Imrân [3]: 73 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 54), kekayaan materi (QS. An-Nûr [24]: 32), pengampunan (QS. An-Najm [53]: 32), serta perceraian suami-istri secara baik (QS. An-Nisâ' [4]: 130).

Imam Al-Ghazali berpendapat bahwa kata ini sekali berkaitan dengan ilmu Ilahi, yang meliputi segala sesuatu, di kali lain berkaitan dengan limpahan karunia-Nya.

Allah *Wâsi'* dalam arti ilmu-Nya mencakup segala sesuatu dan rahmat-Nya pun *Wâsi'* dengan keanekaragamannya. Pendapat Al-Ghazali ini sesuai dengan firman-firman-Nya yang menggunakan akar kata yang sama dalam bentuk kata kerja, misalnya:

وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ

"Rahmat-Ku wasi'at (meliputi segala sesuatu). (QS. Al-A'râf [7]: 156),

juga firman-Nya:

رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا

"Ya Tuhan kami, rahmat dan ilmu-Mu wâsi'at (meliputi segala sesuatu)" (QS. Al-Mu'mîn [40]: 7).

Memerhatikan konteks ayat-ayat di atas, kita dapat berkata bahwa Allah Mahaluas ilmu-Nya, sehingga mencakup segala sesuatu, Mahaluas kekuasaan-Nya sehingga meliputi segala sesuatu, demikian juga rezeki, ganjaran dan pengampunan-Nya, kesemuanya luas tidak bertepi, panjang tidak berakhir, bahkan petunjuk-petunjuk-Nya pun beraneka ragam tanpa batas, karena itu dinyatakan-Nya bahwa,

وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ هُدًى

"Allah akan menambah petunjuk kepada mereka yang telah mendapat petunjuk" (QS. Maryam [19]: 76).

Yang luas dalam ilmu, tidak akan keliru, tidak juga salah, bahkan memberi ilmu, melalui pencarian atau tanpa usaha (wahyu). Yang luas dalam kekuasaan tidak akan berlaku aniaya, tidak juga tergesa-gesa, bahkan akan memberi kekuasaan. Yang luas dalam rahmat, tidak akan mengecam apalagi menyiksa tanpa sebab yang jelas, bahkan akan memaafkan dan menganugerahkan berbagai anugerah. Yang luas dalam petunjuk, tidak akan menyesatkan, apalagi menjerumuskan, tetapi membimbing dengan amat baik menuju apa yang dikehendaki, bahkan melebihi dan lebih baik dari yang dikehendaki. Demikian Allah Yang Mahaluas itu.

Terdapat satu ayat yang juga menggunakan akar kata yang sama dan menjadi sifat Allah, yaitu *Mûsi'ûn* (مُوْسِعُوْن) dalam konteks penciptaan langit (QS. Adz-Dzâriyât [51]: 47). Ayat ini dipahami oleh sementara pakar bahwa Allah memperluas alam raya ini atau apa yang mereka istilahkan dengan *Expanding Universe.* Menurut teori ini, alam semesta bersifat seperti balon atau gelembung karet yang sedang ditiup ke segala arah. Langit yang kita lihat dewasa ini, sebenarnya semakin tinggi dan semakin mengembang ke segala arah dengan kecepatan yang luar biasa.

Bila teori ini benar, maka sifat *Mûsî'* (مُوْسِع) Allah mencakup pengembangan dan perluasan alam raya dan yang diungkap oleh QS. Adz-Dzâriyât [51]: 47.

Wasîlah

وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ

"Dan langit Kami bangun dengan kekuasaan (Kami), dan sesungguh-nya Kami benar-benar meluaskan/ mengembangkannya."

WaAllâhA'lam. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

WASÎLAH (وَسِيْلَة)

Wasîlah (وَسِيْلَة) adalah bentuk *mashdar* dari *fi'l mâdhî* (kata kerja lampau) *wasala* (وَسَلَ) yang hampir mirip maknanya dengan *washîlah* (وَصِيْلَة), bentuk *mashdar washala* (وَصَلَ). Keduanya bisa diartikan sebagai "sesuatu yang *menyambung dan mengantarkan sesuatu dengan yang lain*". Hanya saja, menurut Al-Ashfahani dalam *Mufradât Gharîb al-Qur'ân, wasîlah* (وَسِيْلَة) lebih spesifik pengertiannya dibandingkan *washîlah* (وَصِيْلَة), karena *wasîlah* (وَسِيْلَة) adalah "upaya menyambung yang didasari oleh keinginan yang kuat" —*'al-wasîlatu akhashshu minal washîlah litadhammunihâ ma'na ar-rughbah'* (اَلوَسِيْلَةُ أَخَصُّ مِنَ الْوَصِيْلَةِ لِتَضَمُّنِهَا مَعْنَى الرُّغْبَةِ).

Dalam Al-Qur'an, kata yang berasal dari akar kata *wâw, sîn* dan *lâm* (و - س - ل) ini hanya terdapat dalam bentuk *mashdar*-nya, *wasîlah* (وَسِيْلَة), yang disebut sebanyak dua kali; yaitu di dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 35 dan QS. Al-Isrâ' [17]: 57. Dalam konteks keagamaan, menurut Amin al-Khuli dalam *Mu'jam Alfâzh al-Qur'ân, al-wasîlah ilallâh* (اَلْوَسِيْلَة إِلَى الله) adalah "sesuatu cara/jalan yang menyambungkan/mengantarkan kepada pahala dan kedekatan diri kepada Allah swt." —*'mâ yuwashshilu ilâ tsawâbihi waz-zulfâ ladaihi'* (مَا يُوَصِّلُ إِلَى ثَوَابِهِ وَالزُّلْفَى لَدَيْهِ), tentu dengan cara dan ketentuan yang dibenarkan oleh agama.

Dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 35, Allah swt. memerintahkan orang-orang yang beriman untuk mencari *wasîlah* yang dapat mengantarkan mereka memperoleh ridha-Nya:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓاْ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ وَجَٰهِدُواْ فِى سَبِيلِهِۦ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

"Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan carilah wasîlah *(jalan) yang mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjihadlah pada jalan-Nya, supaya kamu mendapat keberuntungan."*

Demikian pula, pengertian keagamaan dari kata *wasîlah* (وَسِيْلَة) sebagai dijelaskan di atas sejalan dengan firman Allah swt. dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 57:

أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُۥ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُۥٓ ۚ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا

Orang-orang yang mereka seru itu, mereka sendiri mencari wasîlah *(jalan) kepada Tuhan mereka siapa di antara mereka yang lebih dekat (kepada Allah) dan mengharapkan rahmat-Nya dan takut akan azab-Nya; sesungguhnya azab Tuhanmu adalah suatu yang (harus) ditakuti.*

Dari kedua ayat suci yang disebut di atas, didapati bahwa jika dalam ayat yang pertama (QS. Al-Mâ'idah [5]: 35) terbaca perintah untuk mencari *wasîlah* (وَسِيْلَة), maka dalam ayat yang kedua (QS. Al-Isrâ' [17]: 57) dijelaskan bahwa "orang-orang yang mereka seru"; yaitu tokoh-tokoh yang disembah dan dipertuhankan oleh manusia, seperti Isa as. yang dipertuhankan oleh umat Kristiani, atau 'Uzair oleh orang Yahudi, atau malaikat-malaikat oleh kaum musyrik; bahwa mereka yang disembah dan diseru itu sebenarnya hamba-hamba Allah yang mencari *wasîlah* (وَسِيْلَة) untuk mendekatkan diri kepada-Nya. Dalam literatur keislaman—terutama dalam disiplin tasawuf—upaya mendekatkan diri kepada Allah swt. dengan menggunakan *wasîlah* (وَسِيْلَة) itu disebut dengan istilah *tawassul* (تَوَسُّل) yang memang berasal dari akar kata yang sama.

Berkenaan dengan *tawassul* (تَوَسُّل) atau upaya mencari *wasîlah* (وَسِيْلَة) untuk mendekatkan diri kepada Allah swt. itu, para ulama menyepakati kebolehan melakukannya karena secara jelas ditemukan perintah Allah dalam al-Qur'an untuk melakukannya, sebagaimana dipahami dari dua ayat yang mengandung kata *wasîlah* (وَسِيْلَة) di atas (QS. Al-Mâ'idah [5]: 35 dan QS. Al-Isrâ' [17]: 57). Kendati demikian, para ulama kemudian berbeda pendapat tentang cara yang dapat ditempuh dan atau apa dan siapa yang dapat dijadikan *wasîlah* guna meraih ridha-Nya dan memperoleh perkenan-Nya.

Menurut pakar tafsir M. Quraish Shihab, ber-*tawassul* atau menjadikan amal-amal saleh

sebagai cara mendekatkan diri kepada Allah atau memperoleh perkenan-Nya adalah hal yang tidak diperselisihkan oleh ulama. Nabi saw. pun —seperti yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim— pernah menyampaikan tentang tiga orang yang sedang berteduh dalam gua, lalu tiba-tiba ada batu yang jatuh menutupi mulut gua sehingga mereka tidak dapat keluar. Nabi saw. menguraikan bahwa masing-masing menyebut amal salehnya yang terbaik seraya memohon agar batu itu tersingkir, dan Allah mengabulkan permohonan mereka.

Walhasil, setelah memaparkan dan mencermati perbedaan pandangan para ulama tentang beberapa cara ber-*tawassul* yang masih diperselisihkan, M. Quraish Shihab sampai pada satu kesimpulan bahwa ulama-ulama yang melarang ber-*tawassul* baik dengan nama Nabi saw., lebih-lebih dengan para wali/orang-orang yang dekat kepada Allah, tidak lain motif larangan itu kecuali karena khawatir hal tersebut tidak dipahami oleh masyarakat awam yang sering kali atau boleh jadi menduga bahwa mereka itulah yang mengabulkan permohonan mereka; atau bahwa mereka memunyai peranan yang mengurangi peranan Allah dalam pengabulan permohonan; atau bahwa mereka dapat memperoleh sesuatu yang tidak wajar mereka peroleh, karena *tawassul*. Keyakinan semacam ini jelas terlarang, bahkan bisa dikategorikan sebagai salah satu bentuk mempersekutukan Allah swt. ❖ *Irfan Mas'ud* ❖

WASWÂS (وَسْوَاس)

Kata *waswâs* (وَسْوَاس) adalah bentuk *mashdar* dari akar kata *waswasa - yuwaswisu* (وَسْوَسَ — يُوَسْوِسُ). Menurut Al-Ashfahani, akar kata ini terambil dari rangkaian huruf-huruf yang makna asalnya adalah *'shautul-hulîy'* (صَوْتُ الْحُلِيّ = suara perhiasan) dan *'al-hamsul-khafîy'* (اَلْهَمْسُ الْخَفِيّ = bisikan lirih). Al-Maraghi menulis bahwa arti asli dari kata *al-waswâs* ialah 'suara tidak nyaring yang berkali-kali'. Dari sini maka 'suara perhiasan' juga disebut *waswâs* (وَسْوَاس). Sementara itu, M. Quraish Shihab berpendapat bahwa kata *al-waswâs* pada mulanya bermakna 'suara yang sangat halus'. Kemudian, makna ini berkembang sehingga diartikan dengan 'bisikan-bisikan hati', yang biasanya digunakan untuk 'bisikan-bisikan negatif'. Karena itu, sebagian pakar tafsir memahami kata ini dalam arti 'setan'.

Kata *waswâs* (وَسْوَاس) ditemukan hanya sekali dalam Al-Qur'an. Akan tetapi, akar katanya, *waswasa - yuwaswisu/tuwaswisu* (وَسْوَسَ — يُوَسْوِسُ/تُوَسْوِسُ) ditemukan empat kali. Untuk kata *waswâs* (*al-waswâs*) dan kata *yuwaswisu* disebutkan dalam surah yang sama secara bersambung, yakni QS. An-Nâs [114]: 4-5, *Min syarril-waswâsil-khannâs. Al-ladzî yuwaswisu fî shudûrin-nâs* (مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ = dari kejahatan [bisikan] setan yang biasa bersembunyi, yang membisikkan [kejahatan] ke dalam dada manusia). Para mufasir memahami kata *al-waswâs* dan kata *yuwaswisu* di sini dalam arti 'setan', yakni dalam konteks pembicaraan tentang setan yang membisikkan kejahatan kepada manusia (pada umumnya). Menurut mereka, setan sering kali membisikkan rayuan dan jebakannya ke dalam hati manusia. Oleh karena itu, M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa ada ulama yang menyisipkan kata "pelaku" sebelum kata *al-waswâs*, sehingga menjadi "pelaku bisikan ke dalam hati" (yakni setan); dan ada pula yang berpendapat bahwa sisipan itu tidak perlu karena setan tidak digambarkan sebagai pelaku, melainkan ia sendiri merupakan wujud dari bisikan negatif itu. Mufasir kontemporer ini mencontohkan, jika Anda berkata, "Si A pelaku kejahatan" maka kalimat ini hanya menginformasikan bahwa kejahatan telah dilakukan oleh si A, dan tidak menutup kemungkinan adanya kebaikan yang dia lakukan. Akan tetapi, jika Anda berkata, "Si A adalah kejahatan" maka tidak ada satu segi pun dalam diri dan aktifitasnya kecuali kejahatan. Jadi, makna inilah yang diinginkan dari kata *al-waswâs* ketika ditafsirkan sebagai 'setan' tanpa disisipi kata "pelaku".

Dua kata *waswasa* (وَسْوَسَ) disebutkan dalam QS. Al-A'râf [7]: 20 dan QS. Thâhâ [20]: 120. Keduanya digunakan di dalam konteks

pembicaraan tentang setan yang membisikkan kejahatan kepada Adam dan istrinya, Hawa. Ayat pertama berbunyi, *Fa-waswasa lahumâsy-syathân* (فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ = Maka setan membisikkan pikiran jahat kepada keduanya). Menurut Al-Maraghi, *waswasa* (وَسْوَسَ) setan terhadap manusia ialah bisikan-bisikan buruk yang terdapat dalam jiwa mereka, yang membuat mereka memandang baik kepada hal-hal yang membahayakan, baik terhadap tubuh maupun roh mereka. Jadi, yang dimaksud ayat ini adalah setan menggoda Adam dan Hawa supaya memandang baik kepada sesuatu yang membahayakan keduanya; dan membuat sedih apabila keduanya melihat apa yang lebih suka ditutupi, agar jangan terlihat dalam keadaan terbuka, yaitu aurat mereka berdua. Pendapat lain yang lebih kuat menjelaskan bahwa bisikan ini berupa munculnya setan ke hadapan Adam dan istrinya, lalu mengajak keduanya berkata-kata. Dalam hal ini, setan berkata kepada Adam dan Hawa dengan bisikannya, "Tuhanmu tidak melarang kalian memakan pohon, kecuali karena salah satu di antara dua alasan. **Pertama**, karena Tuhan tidak menyukai kalian menjadi seperti malaikat; mencegah memakan buah dari pohon tersebut berkenaan dengan sikap-sikap khusus dan berbagai keistimewaan yang dianugerahkan kepada para malaikat. **Kedua**, karena Tuhan tidak menyukai kalian tergolong orang-orang yang langgeng dalam surga".

Lanjutan kisah Adam dan Hawa di atas—termasuk nama pohon yang dibisikkan setan kepada keduanya—disebutkan dalam ayat kedua, yakni dalam QS. Thâhâ [20]: 120, *Fa-waswasa ilaihisy-syaithân* (فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ = Kemudian setan membisikkan pikiran jahat kepadanya). Ayat ini menjelaskan bahwa setan melancarkan bujukannya seraya menawarkan jasa untuk menunjukkan sebuah pohon kepada Adam. Pohon itu dinamai *syajaratil-khuld* (شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ = pohon kekekalan) karena menurut bisikan setan bahwa apabila Adam memakan buahnya, niscaya ia hidup kekal, tidak pernah mati, dan akan menguasai kerajaan yang tidak pernah musnah. Akhirnya, Adam dan Hawa pun terpedaya atas bisikan setan. Keduanya memakan buah pohon yang Allah telah melarang untuk memakannya. Ini berarti, mereka menuruti bisikan setan sekaligus melanggar larangan Allah. Akibatnya, tampaklah aurat-aurat mereka, padahal sebelumnya tertutup. Maka, keduanya segera meraih daun-daun tin (yang ada di surga) untuk menutup tubuh mereka. Dengan peristiwa ini, Adam menjadi durhaka dan sesat. "Durhaka" karena melanggar larangan Allah sebab lupa, dengan tidak sengaja; dan "sesat" karena mengikuti apa yang dibisikkan setan.

Ayat lain yang menggunakan kata *tuwaswisu* (تُوَسْوِسُ) terdapat pada QS. Qâf [50]: 16, *...mâ-tuwaswisu bihî nafsuhû* (مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ = ... apa yang dibisikkan oleh hatinya). Penggunaan kata *tuwaswisu* di sini adalah dalam konteks pembicaraan tentang kemahatahuan Allah terhadap bisikan hati manusia; bahkan, gerak-gerik manusia dan perkataannya dicatat oleh dua malaikat, yakni Malaikat Raqib yang senantiasa duduk di sebelah kanan dan Malaikat Atid yang senantiasa duduk di sebelah kiri manusia.

Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa kata *waswâs* (وَسْوَاس) dan akar katanya—*waswasa-yuwaswisu/tuwaswisu* (وَسْوَسَ – يُوَسْوِسُ/ تُوَسْوِسُ)—yang disebutkan sebanyak lima kali dalam Al-Qur'an, kesemuanya bermakna 'bisikan'. Empat di antaranya dipahami sebagai 'bisikan-bisikan negatif', di dalam arti 'setan', yakni setan membisikkan rayuan dan jebakannya ke dalam hati manusia, baik secara umum kepada seluruh manusia maupun secara khusus kepada Adam dan istrinya, Hawa. Adapun sisanya—yang satu—dipahami dalam arti 'manusia', yakni bisikan hati manusia itu sendiri yang telah diciptakan dan diketahui oleh Allah swt. ❖ *Muhammadiyah Amin* ❖

WATR (وَتْر)

Kata ini hanya disebut satu kali dalam Al-Qur'an, yakni dalam QS. Al-Fajr [89]: 3. Jumhur ulama membacanya *al-watr* (ٱلْوَتْرِ), sedangkan Hamzah, Al-Kisai dan Khalaf membacanya *al-witr* (ٱلْوِتْرِ).

Kata lain yang seakar dengan kata itu disebut dua kali dalam Al-Qur'an yaitu kata *yatiru* (يَتِرْ), bentuk *mudhâri'* dari *watara* (وَتَرَ), disebut dalam QS. Muhammad [47]: 35 dan kata *tatra* (تَتْرًا) yang disebut dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 44.

Menurut bahasa, *al-witr* (الْوِتْرُ) merupakan lawan kata dari *asy-syaf'* (الشَّفْع = genap). Keduanya merupakan hitungan atau sesuatu yang dihitung. Yang pertama merujuk pada hitungan ganjil atau sesuatu yang ganjil dan yang kedua menunjuk hitungan genap atau sesuatu yang genap. Allah berfirman dalam QS. Al-Fajr [89]: 8, *wasy-syaf'i wal-watri* (وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ = demi yang genap dan yang ganjil). Adapun kata *tatra* berarti 'berturut-turut'. (QS. Al-Mu'minûn [23]: 4). Pengertian ini juga tidak lepas dari makna yang asli di atas. Beturut-turut berarti satu persatu, sedangkan satu persatu merupakan hitungan ganjil.

Kata *yatiru* diartikan mengurangi hak atau menyendirikan sesuatu. Allah *swt.* berfirman dalam QS. Muhammad [47]: 35, *walan yatirakum a'mâla-kum* (وَلَنْ يَّتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ = dan Dia tidak akan mengurangi [pahala atau menyendirikan] amal-amalmu [tanpa diberi pahala]). Penyendirian amal tanpa diberi pahala merupakan bentuk pengucilan dan kesendirian karena amal selalu diimbangi dengan pahala. Ini merupakan bentuk keganjilan.

Dalam perkembangan pemakaian kata *syaf'* dan *watr* dalam penafsiran Al-Qur'an, para mufasir berbeda pendapat mengenai maksud kata itu; namun, secara keseluruhan makna kata itu mengacu kepada akar makna yang sama, yaitu hitungan genap dan ganjil. Qatadah mengatakan, bahwa keduanya bermakna kegenapan dan keganjilan shalat karena shalat ada yang genap dan ada yang ganjil. Mujahid dan Athiyah Al-'Ûfi mengatakan bahwa genap berarti makhluk, dan ganjil adalah Allah Yang Maha Esa. Ar-Rabi' bin Anas dan Abul-'Aliyah mengatakan. "Ia adalah shalat maghrib karena dalam shalat itu terdapat dua rakaat, dan hitungan ganjil, yaitu satu rakaat." Adh-Dhahhak berpendapat, "Yang dimaksud genap adalah 10 Zulhijjah dan ganjil adalah 3 hari Mina." Al-Husain bin Al-Fadhl menyatakan bahwa genap adalah peringkat dalam surga yang jumlahnya 8 (delapan) tingkat, dan ganjil adalah peringkat neraka yang jumlahnya tujuh tingkatan. Muqatil mengatakan genap adalah hari-hari biasa yang ada siang dan malam, sedangkan ganjil adalah hari kiamat karena ia hanya terdiri dari siang saja, tanpa malam lagi. Al-Hasan mengatakan bahwa yang dimaksud genap dan ganjil adalah keseluruhan hitungan karena hitungan tidak terlepas dari keduanya. Dan masih ada beberapa pendapat lain tentang maksud kata *syaf'* dan *watr* di dalam ayat itu.

Berkenaan dengan penafsiran-penafsiran tersebut Asy-Syaukani (w. 1250 H) berkomentar bahwa secara umum pendapat-pendapat mereka itu lemah karena penegasan maksud tersebut semata-mata didasarkan pendapat saja. Oleh karena itu, sebaiknya makna kedua kata tersebut dikembalikan kepada makna yang berlaku dalam bahasa Arab. Dalam bahasa Arab, *syaf'* bermakna 'genap' dan *watr* bermakna 'ganjil'. Dengan demikian, yang dimaksudkan kedua kata itu dalam ayat tersebut adalah hitungan genap dan ganjil itu sendiri, atau sesuatu yang dihitung karena ia pasti genap atau ganjil. Ayat tersebut tidak menun-juk kepada pengertian-pengertian yang lebih khusus sebagaimana dinyatakan di atas.

Secara umum, penggunaan kata *syaf'* dan *watr* dalam sumpah Allah yang ditujukan kepada orang-orang yang berakal menunjukkan adanya keistimewaan kedua lambang yang diciptakan oleh Allah itu. Keduanya terasa penting dalam kehidupan manusia. ❖ *Ahmad Qorib* ❖

WUJÛH (وُجُوْه)

Kata *wujûh* (وُجُوْه) adalah jamak dari *wajh* (وَجْه). Pengertian kebahasaannya adalah 'wajah', 'muka', 'paras', 'yang merupakan salah satu bagian badan'. Pengertian demikian terdapat antara lain pada kata *wujûh* (وُجُوْه) dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 6. Al-Qur'an, di samping memakai kata *wajh* (وَجْه) dalam pengertian asli tersebut, juga memakainya dalam arti majazi.

Di antara pengertian majazi itu ialah 'bagian depan sesuatu' atau 'bagian awal sesuatu' karena dianalogikan dengan wajah yang menempati bagian depan dari tubuh. Pengertian demikian terdapat dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 72.

Pengertian lain dari *wajh* (وَجْه) ialah *nafs* (نَفْس = diri), seperti terlihat pada QS. Al-An'âm [6]: 79.

Wajh (وَجْه) juga berarti *qashd* (قَصْد = niat, maksud) dan ada pula yang mengartikannya sebagai 'ikhlas', seperti terdapat dalam ayat yang artinya, "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah)." (QS. Ar-Rûm [30]: 30).

Di samping pengertian di atas, pengertian lain ialah *dzât*, seperti terlihat dalam ayat yang artinya, "Dan tetap kekal (Zat) Tuhanmu yang memunyai kebesaran dan kemuliaan." (QS. Ar-Rahmân [55]: 27). Abu Abdillah bin Ar-Rida membantah pengertian demikian. Menurutnya, pengertian *wajh* (وَجْه) dalam ayat ini ialah 'amal saleh yang diterima Tuhan'.

Al-Qur'an juga memakai kata *wajh* (وَجْه) dengan arti 'rida', seperti terdapat dalam QS. Al-Insân [76]: 9. Pemakaian kata *wajh* (وَجْه) dalam arti 'rida' yang dikaitkan dengan nama Tuhan bertujuan untuk mengagungkan dan memuliakan nama Tuhan karena *wajh* (وَجْه) bila dianalogikan dengan manusia ia adalah bagian tubuh manusia yang paling mulia. Oleh sebab itu, untuk memuliakan nama Tuhan dipakailah kata *wajh* (وَجْه).

Di samping kata *wajh/wujûh*, terdapat pula kata yang seakar dengan kata tersebut, yaitu *wijhah* (وِجْهَة) dan *wajîh* (وَجِيْه) seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 148. Sebagian mufasir mengartikan *wijhah* (وِجْهَة) sebagai 'kiblat' dan mufasir yang lain mengartikannya sebagai 'syariat'. Perbedaan pandangan demikian memang wajar karena kata itu hanya dipakai satu kali dalam Al-Qur'an sehingga tidak dapat dibandingkan pemakaiannya dengan kata yang sama di tempat lain.

Adapun *wâjih* (وَجِيْه) bermakna 'yang memunyai kedudukan yang tinggi, yang mulia, yang terkemuka'. Kata tersebut terdapat dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 45 dan QS. Al-Ahzâb [33]: 69.

❖ *Yunasril Ali* ❖

WUTSQÂ (وُثْقَى)

Kata *wutsqâ* adalah bentuk *tafdhîl* (superlatif) *muannats* dari *autsaq* (أَوْثَق), bentuk jamaknya *wutsq* (وُثُق) berasal dari kata *watsiqa-yatsiqu-tsiqah/watsâqah* (وَثَقَ — يَثِقُ — ثِقَة/وَثَاقَة), akar katanya terdiri atas huruf-huruf *waw-tsâ'-qâf*, yang pada dasarnya mengandung arti 'ikatan' dan 'kokoh/kuat'. Janji yang kuat disebut *mîshâq* (مِيْثَاق), jamaknya *mawâtsîq* (مَوَاثِيْق).

Kata *wushqâ* terulang dua kali dalam Al-Qur'an, yakni QS. Al-Baqarah [2]: 256 dan QS. Luqmân [31]: 22). Kata yang seakar dengannya dalam berbagai bentuk dijumpai sebanyak 32 kali, di antaranya: *mîtsâqahû* (مِيْثَاقَهُ) dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 7; *mautsiqahum* (مَوْثِقَهُمْ) dalam QS. Yûsuf [12]: 66; *mîtsâq* (مِيْثَاق) dalam QS. Al-A'râf [7]: 169; *mîtsâqakum* (مِيْثَاقَكُمْ) dalam QS. Al-Hadîd [57]: 8); dan *mîtsâqan* (مِيْثَاقًا) dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 7.

Kedua rangkaian kata *wutsqâ* yang terdapat dalam QS. Al-Baqarah dan QS. Luqmân persis sama bunyinya, yaitu *'Faqadistamsaka bil-'urwatil-wutsqâ'* (فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ). Departemen Agama menerjemahkannya dengan 'maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang kokoh'. Yang dimaksud *al-'urwatul-wutsqâ* ialah 'iman' menurut Mujahid; 'Islam' oleh As-Suddi; dan 'kalimat tauhid' menurut Ibnu Abbas, Sa'id bin Jubair dan Adh-Dhahhak.

Ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah [2]: 256, As-Suyuthi mengutip hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari Abdullah bin Salam, "Di masa Rasulullah, aku pernah bermimpi, melihat diriku seakan-akan berada dalam suatu taman. Di tengah taman terdapat tiang besi yang bagian bawahnya tertancap di bumi, sedangkan ujungnya menjulang ke langit, dan di puncaknya terdapat buhul/tali. Aku disuruh menaiki puncak tiang dan menggapai buhul itu. Aku disuruh berpegang teguh pada

buhul tersebut, dan seketika itu pula aku terbangun. Mimpi ini kuceritakan kepada Rasulullah dan beliau menjelaskan, "Taman itu adalah taman Islam, tiang itu adalah tiang Islam, dan buhul itu adalah *al-'urwatul-wutsqâ*, engkau akan tetap dalam Islam sampai engkau meninggal".

Memerhatikan kedua ayat yang terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 256 dan QS. Luqmân [31]: 22, dapat dimengerti bahwa untuk mempertahankan diri dalam posisi berpegang pada *al-'urwatul-wutsqâ* (buhul tali yang kuat) ada empat hal yang harus dilakukan, yakni: (1) mengingkari *thâgût* (setan dan apa saja yang disembah selain Allah; (2) beriman kepada Allah; (3) menyerahkan diri sepenuhnya kepada Allah; dan (4) berbuat *ihsan* (kebajikan). Hal tersebut tercermin di dalam rangkaian kata yang mendahului kata tersebut, yaitu *waman yakfur bith-thâgûti wayu'min billâh* (فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ) pada yang pertama; dan *waman yuslim wajhahû lillâhi wahuwa muhsinun* (وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ) pada yang kedua. ❖ *Baharuddin HS.* ❖

Y

YA'JÛJ WA MA'JÛJ (يَأْجُوْج وَ مَأْجُوْج)

Nama Ya'juj dan Ma'juj disebut dua kali dalam Al-Qur'an, yaitu dalam QS. Al-Kahfi [18]: 94 dan QS. Al-Anbiyâ' [21]: 96. Dalam QS. Al-Kahfi [18]: 94 dinyatakan:

قَالُوا يَـٰذَا ٱلْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰٓ أَن تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا

(Qâlû yâ dzal-qarnain inna Ya'jûja wa Ma'jûja mufsidûna fil-ardhi fa hal naj'alu laka kharjan 'alâ an taj'ala bainanâ wa bainahum saddâ)

"Mereka berkata: Hai Zulkarnain, sesungguhnya Ya'juj dan Ma'juj itu adalah pembuat kerusakan di muka bumi; maka, dapatkah kami memberikan suatu pembayaran kepadamu agar membuatkan dinding [pemisah] di antara kami dan mereka."

Adapun dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 96 dinyatakan:

حَتَّىٰٓ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُم مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنسِلُونَ

(Hattâ idzâ futihat Ya'jûju wa Ma'jûju wa hum min kulli hadabin yansilûn)

"Sehingga apabila dibukakan [tembok] Ya'juj dan Ma'juj, dan mereka turun dengan cepat dari seluruh tempat yang tinggi."

Ya'juj dan Ma'juj adalah nama asing yang tersebut dalam Al-Qur'an. Pendapat yang menganggap asing itu beralasan bahwa kata tersebut tidak dapat di-*tashrîf*, demikian juga pendapat Al-Jauhari, seperti nama Thalut dan Jalut. Mengenai pembacaannya, ada beberapa macam, ada yang membaca *Yâjûj wa Mâjûj* (يَأْجُوْج وَمَأْجُوْج) dengan *alif*, dan yang lain lagi membaca *Ajûj wa Ma'jûj* (آجُوْج وَ مَأْجُوْج). Yang masyhur adalah bacaan seperti Asim yang membacanya *Ya'jûj wa Ma'jûj* (يَأْجُوْج وَمَأْجُوْج), dengan *hamzah*.

Ada pendapat yang menyatakan bahwa Ya'juj dan Ma'juj adalah nama tokoh simbolik, menunjukkan suatu golongan yang kasar dan tak mengenal hukum, yang akan menghancurkan lawan maupun kawan di seluruh permukaan bumi ini, sebagai salah satu tanda akan datangnya hari Kiamat. Nama itu selain tersebut dalam Al-Qur'an juga tercantum dalam Bibel, yang dalam bahasa Inggris disebut *Gog and Magog*.

Adapun asal-usul penyebutan nama itu, ada berbagai pendapat. Ada yang mengatakan bahwa kata tersebut dari ejaan Ibrani *Kûk wa Makûk* (yang ini tampaknya setelah diadaptasi ke dalam Bibel menjadi *Gog and Magog*). Ada yang mengatakan berasal dari ejaan Cina, *Mankuk* atau *Munjuk* yang kemudian mengalami adaptasi dalam ejaan asing menjadi *Mughul* atau *Mongol*.

Ada yang berpendapat bahwa Ya'juj dan Ma'juj adalah bangsa dari Cina dan Asia Timur pada umumnya. Ada juga yang berpendapat bahwa mereka adalah bangsa-bangsa yang terkenal suka berperang, yang mendiami bagian utara Asia – yang membentang dari Tibet dan Cina hingga wilayah kutub utara dan Turkistan di sebelah barat. Sementara itu, sebagian mufasir lain lebih tegas menyatakan bahwa Ya'juj dan

Ya'jûj wa Ma'jûj

Ma'juj adalah bangsa Tartar dan Mongol, yang pernah menjadi bangsa penjajah selama sekitar tujuh abad, yang juga kemudian menghancurkan kekuasaan Islam di Bagdad.

Abu As-Su'ud mengutip pendapat – antara lain sebagaimana tersebut dalam *Tafsîr Ibnu 'Abbâs* – yang menyatakan bahwa mereka merupakan keturunan Yafus, anak ketiga Nabi Nuh, dan dikatakan demikian karena jumlah mereka banyak, sedangkan Az-Zuhaili menyebutkan bahwa mereka adalah suku Tartar dan Mongol, yang berasal dari satu ayah bernama "Turk", yang kemudian mendiami bagian utara Asia, mulai dari Tibet dan Cina hingga kutub utara dan ke barat sampai Pakistan.

Mengenai asal-usul Ya'juj dan Ma'juj itu, Al-Qurthubi mengutip sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah bahwa Nabi bersabda:

وُلِدَ لِنُوْحٍ سَامٌ وَ حَامٌ وَ يَافُوْثٌ فَوَلَدَ سَامٌ الْعَرَبَ وَ فَارِسَ وَ الرُّوْمَ وَ الْخَيْرُ فِيْهِمْ وَ وَلَدَ يَافُوْثٌ يَأْجُوْجَ وَ مَأْجُوْجَ وَ التُّرْكَ وَ الصَّقَالِبَةَ وَ لا خَيْرَ فِيْهِمْ وَ وَلَدَ حَامٌ الْقِبْطَ وَ الْبَرْبَرَ وَ السُّوْدَانَ

(Wulida li Nûhin Sâmun wa Hâm wa Yâfûtsun, fawalada Sâmun al-'Arab wa Fârisa war-Rûma wal-khairu fihim. Wa walada Yâfûtsun Ya'jûja wa Ma'jûja wat-Turk wash-Shaqâlibah wa lâ khaira fihim. Wa walada Hâmun al-Qibtha wal-Barbara was-Sûdâna)
"Nabi Nuh memperanakkan Sam, Ham, dan Yafus. Sam memperanakkan Arab, Persia, dan Romawi. Kebaikan ada pada meraka. Yafuts memperanakkan Ya'juj dan Ma'juj, Turki, dan Slavia. Tidak ada kebaikan pada mereka. Sedangkan Ham memperanakkan Koptik, Barbar, dan Sudan."

Pendapat lain menyatakan bahwa Ya'juj dan Ma'juj adalah "suatu bencana" yang terjadi pada Hari Kiamat. Abu As-Su'ud dalam tafsirnya menyatakan bahwa ada penggambaran yang berbeda mengenai keadaan fisik Ya'juj dan Ma'juj itu. Ada yang mengatakan bertubuh pendek dengan tinggi kurang dari sejengkal, dan ada pula yang mengatakan bahwa mereka bertubuh besar dengan tinggi badan mencapai 20 hasta. Dalam *Tafsîr Al-Qurthubî* dikemukakan sebuah riwayat Ibnu Mas'ud yang menyatakan bahwa ia bertanya kepada Rasulullah mengenai Ya'juj dan Ma'juj itu; maka, Rasulullah menjawab: "Ya'juj dan Ma'juj adalah dua bangsa, yang masing-masing [melahirkan] 400.000 umat, dan setiap umat tidak mengetahui jumlah pastinya, kecuali Allah. Tidak ada di antara mereka yang meninggal sebelum meninggalkan keturunan sebanyak seribu laki-laki dan masing-masing itu bersenjata." Lalu ada orang meminta Rasulullah menjelaskannya maka beliau menjawab: "Mereka itu ada tiga macam [dengan ciri masing-masing], yaitu satu kelompok [tinggi tubuhnya] seperti pohon *aruzz*, yaitu pohon yang tumbuh di Syam yang ketinggiannya mencapai 120 hasta, kelompok kedua [berbadan] setinggi kira-kira sehasta, sedangkan kelompok yang lain lagi bertelinga lebar dan terlipat, memakan binatang-binatang—seperti gajah, binatang liar, dan babi—yang mereka dapati, serta memakan bangkai sesamanya. Tempat kemunculan mereka adalah di Syam dan bergerak menuju Khurasan. Allah menghalangi mereka untuk memasuki kota Mekah, Madinah, dan Bait Al-Maqdis."

Dalam QS. Al-Kahfi [18]: 94 itu dikisahkan perihal perjalanan Zulkarnain, yang penyebutannya dimulai dari ayat 83. Pada bagian akhir dari kisah perjalanan itu, menurut Abdullah Yusuf Ali, bahwa Zulkarnain (sang penakluk) telah tiba di tengah-tengah masyarakat yang berbeda bahasa dan etnis dengannya sehingga ada sedikit kendala dalam berkomunikasi dengan mereka. Namun, mereka tidak terlalu primitif sebab mereka telah menguasai pekerjaan-pekerjaan logam, seperti membuat balok-balok besi dan sebagainya. Selain itu, mereka adalah masyarakat industri yang cinta damai, yang tidak menginginkan terjadi konflik dengan golongan kasar yang disebut Ya'juj dan Ma'juj itu. Maka, untuk menghindari golongan Ya'juj dan Ma'juj itu, mereka berharap agar mendapatkan perlindungan "sang penakluk" itu dan karenanya

mereka mau membayar untuk dibangunkan suatu benteng permanen, yang menutupi celah bukit (jurang) agar tidak terjadi serangan dari luar.

Para mufasir berbeda pandangan mengenai bagaimana Ya'juj dan Ma'juj itu melakukan perusakan di muka bumi. Ada pendapat yang mengatakan bahwa mereka membunuh manusia, atau memakan daging manusia. Ada juga yang mengatakan bahwa mereka muncul pada musim semi, dan dengan kemunculan mereka menghabiskan apa saja hingga tidak tersisa sedikit pun tetumbuhan yang hijau. Mufasir lain mengatakan bahwa perusakan yang dimaksud belum terjadi saat itu sehingga kalimat tersebut ditujukan untuk berhati-hati dan mewaspadai mereka.

Dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 96, pada kalimat *hattâ idzâ futihat Ya'jûj wa Ma'jûj* (حَتَّىٰٓ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ) digunakan kata kerja untuk *mu'annats* (فُتِحَتْ) bagi *Ya'jûj dan Ma'jûj*. Menurut Ar-Razi, karena Ya'juj dan Ma'juj sebagai subjek itu dianggap kabilah, atau terdapat *mudhâf* yang tersembunyi (*mahdzûf*), yakni kata *jihah* (جِهَة = arah). Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa Allah menghancurkan penduduk negeri yang zalim dan tidak mengizinkan mereka bangkit dari kehancuran itu sampai kelak dibukanya (yakni hancurnya) tembok Ya'juj dan Ma'juj, yaitu pada saat Ya'juj dan Ma'juj bergerak keluar dari suatu tempat yang tinggi menuju (tempat berkumpul) semua orang. Pernyataan demikian itu menurut kebanyakan mufasir diartikan sebagai salah satu tanda Hari Kiamat, sebagaimana tersebut dalam QS. Al-Kahf [18]: 98 mengenai apa yang dijanjikan Allah: *Faidzâ jâ'a wa'du Rabbî ja'alahû dakkâ'an wa kâna wa'du rabbî haqqâ* (فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُۥ دَكَّآءَ ۖ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا = Apabila telah datang janji Tuhanku, Dia akan menjadikan [tembok] itu hancur luluh dan janji Tuhanku pastilah benar).

Abu As-Su'ud mengemukakan beberapa pendapat mengenai karakter Ya'juj dan Ma'juj yang selalu membuat kerusakan di muka bumi, sebagaimana tersebut dalam QS. Asy-Syams [91]: 91, yaitu (1) bahwa mereka senantiasa membuat kerusakan sampai tiba Hari Kiamat, dan setelah itu barulah mereka menyesal; (2) bahwa mereka tidak mau bertaubat sampai Kiamat tiba; (3) mereka terus ingkar kepada Allah; namun, ketika Kiamat tiba mereka insaf, hanya saja keinsafan mereka itu menjadi sia-sia karena pada saat Kiamat tiba, tidak ada sesuatu pun yang bermanfaat. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

YAB'ATSU (يَبْعَثُ)

Kata *yab'atsu* (يَبْعَثُ) biasa diartikan sebagai 'membangkitkan'. Kata itu dan kata-kata lainnya yang seasal disebut 67 kali dalam Al-Qur'an.

Dari segi bahasa, kata itu berasal dari *ba'atsa* (بَعَثَ), yang pada mulanya berarti 'mengutamakan atau memuliakan sesuatu'. Kemudian, arti itu berkembang sesuai dengan perkembangan konteks pemakaiannya. Misalnya ungkapan *ba'atstul-ba'îr* (بَعَثْتُ الْبَعِيْر) diartikan sebagai 'aku memberangkatkan unta tunggangan'. Ini agaknya karena unta-unta yang diberangkatkan itu termasuk yang terbaik sehingga diutamakan. Pasukan militer yang diberangkatkan ke medan peperangan dinamakan *al-jundul-mab'ûts* (الْجُنْدُ الْمَبْعُوْث). Diungkapkan demikian karena mereka merupakan personel yang terampil sehingga mereka diutamakan. Dalam tradisi kemiliteran, personel yang diberangkatkan untuk menghadapi musuh berat merupakan suatu kehormatan. Kata itu juga diartikan sebagai 'mengutus atau mengirim' sebab pengutusan para rasul sering diungkapkan dengan kata *ba'atsa* (بَعَثَ) atau *yab'atsu* (يَبْعَثُ). Misalnya hadits, *bu'itstu bil-hanîfiyatis-samhah* (بُعِثْتُ بِالْحَنِيْفِيَّةِ السَّمْحَةِ = aku diutus dengan membawa agama yang lurus dan mudah) (HR. Ahmad). Kata itu kadang-kadang juga diartikan sebagai 'dorongan'. Sesuatu yang mendorong untuk melakukan sesuatu digambarkan dengan ungkapan *yab'atsu 'alâsy-syai'* (يَبْعَثُ عَلَى الشَّيْء). Walaupun telah beraneka ragam; namun, arti-arti itu tetap mengacu pada arti asalnya, seperti yang dikemukakan di atas.

Ayat-ayat yang menyebut kata *yab'atsu*

Yad

(يَبْعَثُ – dalam bentuk *mudhâri'*), dapat memberi petunjuk bahwa jika kata itu disebut dalam konteks hari kiamat maka digunakan untuk arti 'membangkitkan'. Arti semacam itu terdapat dalam QS. Al-An'âm [6]: 36 yang menginformasikan bahwa orang-orang yang mematuhi dan yang tidak mematuhi seruan Allah akan dibangkitkan oleh Allah, tetapi bila kata tersebut disebut dalam konteks keduniaan maka digunakan untuk bermacam-macam arti, di antaranya: a) 'membangunkan dari tidur', misalnya dalam QS. Al-An'âm [6]: 60; b) 'mengirim', misalnya dalam QS. Al-An'âm [6]: 65; c) 'mengutus', misalnya dalam QS. Al-Qashash [28]: 59; dan d) 'mengangkat' misalnya dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 79.

Demikianlah dalam konteks keduniaan kata *yab'atsu* digunakan untuk bermacam-macam arti. Namun, arti-arti itu tidak menghilangkan arti asalnya. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

YAD (يَد)

Semula kata ini berbunyi *yady* (يَدْي), bentuk *mutsannâ*-nya *yadân* (يَدَان) dan jamaknya *al-aydî* (أَيْدِى). Dalam bahasa Arab, kata ini tergolong *ism mu'annats*. Secara harfiah, kata *yad* (يَد) berarti tangan, telapak tangan, atau semua bagian tangan dari ujung jari hingga bahu.

Dalam penggunaan sehari-hari, kata *yad* tidak saja dimaksudkan untuk makna *haqîqî* tetapi juga dipergunakan untuk makna *majâzî* atau kiasan. Dalam bahasa Arab dikenal seperti kata *yad baidhâ'* (يدٌ بيضاء = secara harfiah berarti tangan putih) maksudnya 'pintar' atau 'jasa', *yadan bi yadin* (يَدًا بِيَدٍ = tangan dengan tangan) berarti dengan bertatap muka atau kontan, *al-yadul-'ulyâ* (اليَدُ الْعُلْيَا = tangan yang di atas) maksudnya pemberi, dan sebagainya. Beberapa pengertian lain *yad*, seperti: kekuasaan, kekuatan, kebaikan, kedermawanan, perlindungan, jaminan, dan sebagainya bergantung pada konteksnya dalam kalimat.

Dalam Al-Qur'an, banyak sekali disebutkan kata *yad* baik dalam bentuk tunggal, *mutsannâ*, maupun jamak, yang keseluruhannya mencapai 120 bilangan.

Sebagian ahli menyatakan bahwa dari kata *yad* terdapat kata kerja jadian *ayyada* (أَيَّدَ). Kata tersebut dijumpai dalam Al-Qur'an, baik dalam bentuk kata kerja masa lampau *ayyada* (أَيَّدَ) maupun kata kerja kekinian *yu'ayyidu* (يُؤَيِّدُ). Kata-kata tersebut terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 87, 253; QS. Âli 'Imrân [3]: 13; QS. Al-Mâ'idah [5]: 110; QS. Al-Anfâl [8]: 26, 62; QS. At-Taubah [9]: 40; QS. Al-Mujâdilah [58]: 22; dan QS. Ash-Shaff [61]: 14. Masing-masing dari ayat tersebut berarti dukungan, bantuan, dan pertolongan untuk menambah dan menopang kekuatan yang sudah ada.

Kata *yad*, dalam ketiga bentuknya itu, ada yang bermakna *haqîqî* atau pengertian harfiah yakni tangan, dan adapula yang bermakna *majâzî* atau pengertian kiasan sesuai dengan konteksnya. Contoh makna *haqîqî*, QS. An-Naml [27]: 12, *"wa adkhil yadaka fi jaibika"* (وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ = Masukkanlah tanganmu ke dalam saku bajumu); dan QS. Al-Mâ''idah [5]: 38, *"was-sâriqu was-sâriqatu faqtha'û aidiyahumâ"* (وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا = Laki-laki pencuri dan perempuan pencuri, potonglah tangan mereka). Contoh makna *majâzî*: QS. At-Taubah [9]: 29, *"hattâ yu'thûl-jizyata 'an yadin wahum shâghirûn"* (حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ = Sehingga mereka membayar *jizyah* [upeti] dengan tangan [patuh], sedangkan mereka itu kecil [menyerah]); dan QS. Shâd [38]: 45,

وَٱذْكُرْ عِبَٰدَنَآ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ أُوْلِى ٱلْأَيْدِى وَٱلْأَبْصَٰرِ

(wa-dzkur 'ibâdanâ Ibrâhîma wa ishâqa wa ya'qûba ulil aidî wal-abshâr)

"Dan ingatlah hamba-hamba Kami, Ibrahim, Ishaq, dan Ya'qub, yang memunyai tangan-tangan [karya-karya, jasa-jasa besar] dan pengetahuan yang tinggi."

Kata *yad*, dalam ketiga bentuknya, yang berkait dengan zat Allah telah menjadi pembahasan *kalâm*, baik di kalangan teolog Islam (*mutakallim*) maupun para mufasir. Mereka berbeda pendapat, apakah kata tersebut harus dipahami secara harfiah sebagai "tangan" ataukah harus dicarikan pengertian yang lebih

tepat di luar makna harfiahnya (ditakwil). Oleh karena itu, dalam wacana *kalâm* dikenal ada kelompok *Munazzihah* (مُنَزِّهَة) (terambil dari kata *nazzaha,* "mensucikan"), yang berpandangan bahwa Tuhan sama sekali suci dan terbebas dari keserupaan dengan atribut-atribut yang ada pada manusia dan makhluk lainnya. Sebaliknya, ada kelompok *Mujassimah* (مُجَسِّمَة)(dari kata *jism,* "tubuh") dan *Musyabbihah* (مُشَبِّهَة) (dari kata *syibh,* "serupa") atau antropomorfisme, yang berpandangan bahwa Tuhan memunyai atribut sebagaimana atribut-atribut yang ada pada manusia dan makhluk lainnya. Dalam hal ini terjadi perbedaan pandangan juga: apakah tangan itu seperti tangan makhluk, ataukah tangan yang tak dapat dibandingkan dengan makhluk apa pun.

Kelompok *Munazzihah,* berusaha mensucikan Allah dengan melakukan takwil terhadap teks-teks Al-Qur'an dan Hadits yang terkait dengan zat dan perbuatan Allah, seperti *yad* (tangan), *wajh* (wajah), *'ain* (mata), *istiwâ'* (bersinggasana), dan *nuzûl* (turun). Sebab, kata-kata tersebut jika diartikan apa adanya dapat membawa kepada penyerupaan Allah dengan makhluk. Oleh karena itu mereka mengartikan *yad* dengan kekuasaan, *wajh* dengan zat, *'ain* dengan pertolongan, dan sebagainya. Mereka adalah golongan Mu'tazilah dan yang sejalan dengan pandangan tersebut, dan mereka disebut golongan *Mu'awwilah* (مُؤَوِّلَة) (yang melakukan takwil).

Kelompok *Mujassimah* dan *Musyabbihah* adalah mereka yang berpandangan bahwa Tuhan memunyai keserupaan atribut dengan manusia dan makhluk lainnya. Mereka semula termasuk *Ahlul-Hadîts,* tetapi kemudian melewati batas dasar-dasar keimanan (*ushûluddîn*). Mereka memahami pengertian kata-kata tersebut di atas dengan yang ada pada makhluk. Pandangan kelompok *mujassimah* dan *musyabbihah* ini tidak dijumpai lagi dalam khazanah tafsir Al-Qur'an, dan hanya tinggal sebagai warisan sejarah pemikiran *kalâm* yang pernah muncul di kalangan umat Islam.

Namun, ada pula pandangan yang memahami kata-kata tersebut sebagaimana tersurat, tetapi pengertiannya dibatasi dengan tidak menganalogikannya dengan atribut-atribut makhluk. Pandangan ini meskipun mengartikan kata *yadullâh* (يَدُ اللهِ), misalnya, dengan "tangan Allah", mereka tidak menganalogikan tangan tersebut dengan tangan-tangan makhluk apa pun. Mereka meyakini bahwa Allah memunyai tangan, tetapi tidak tahu seperti apa *bilâ kaif* (بِلاَ كَيْف). Mereka disebut *Mufawwidhah* (مُفَوِّضَة) (yang menyerahkan kepada Allah makna hakikinya, karena Allah-lah yang paling tahu tentang makna yang sesungguhnya).

Dalam kitab-kitab tafsir yang muncul belakangan, pada umumnya para mufasir mengartikan kata *yad* yang berkait dengan zat Allah itu, antara lain sebagai "nikmat" dan "balasan kebaikan" dari Allah. Seperti *"yadullâhi fauqa aidîhim* (يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيْهِمْ), artinya pahala yang diberikan oleh Allah melampaui kebaikan yang mereka perbuat. Ada pula yang melakukan takwil, yaitu mengartikan *yad* dengan "kekuasaan". Demikian juga terhadap ayat *"bal yadâhu mabsûthatâni"* (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ = bahkan, kedua tangan-Nya terulur) dalam QS. al-Mâ'idah [5]: 64, artinya Allah adalah "Pemurah", sebagaimana dijelaskan lebih lanjut, bahwa Dia memberi kecukupan kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya. ❖ *Aminullah Elhady* ❖

YADRA'ÛNA (يَدْرَؤُوْنَ)

Yadra'ûna adalah bentuk *fi'il mudhâri'* (kata kerja bentuk sekarang) yang jamak dari kata *dara'a-yadra'u-dar'an* (دَرَأَ-يَدْرَأُ-دَرْأً), turunan kata yang tersusun dari huruf-huruf *dâl* (دَال), *râ'* (رَاء), dan *hamzah* (هَمْزَة) yang memiliki makna denotasi 'menolak sesuatu'. Dari kata itu lahir beberapa kata sebagai pengembangan makna, antara lain 'tempat belajar memanah' karena hal itu merupakan sarana untuk bela diri atau menolak bahaya dari luar. Makna seperti ini dapat ditemukan, misalnya dalam syair Amr, *zhiltu ka annî lir-rimâhi dar'iyyatan* (ظِلْتُ كَأَنِّي لِلرِّمَاحِ دَرْءِيَّةً = saya senantiasa seolah-olah menjadi tempat

latihan bagi pemanah); 'kekuatan dalam diri untuk menolak musuh', seperti dinyatakan dalam syair, *wa qad kuntu fil-harbi dzâ tudra'in* (وَ قَدْ كُنْتُ فِي الْحَرْبِ ذَا تُدْرَءِ = sungguh saya punya kekuatan menolak musuh dalam medan perang); 'membela' karena menolak bahaya dari orang-orang yang akan menipu (seseorang); 'arus dan tanjakan' karena keduanya menjadi penghambat/penolak dalam perjalanan; 'unta yang siap diperas susunya' karena air susunya tidak tertahan lagi; 'tolong-menolong' karena saling menolak kesulitan; 'terpaksa' karena tidak dapat menolak paksaan; dan 'tiba-tiba' karena tidak dapat menolak kedatangan.

Kata *yadra'ûna* dan pecahan dalam Al-Qur'an terulang lima kali, semuanya dengan bentuk kata kerja, yaitu dengan bentuk lampau, *iddara'a,* disebutkan satu kali, terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 72; tiga kali dengan bentuk sekarang, *yadra'u,* terdapat dalam QS. An-Nûr [24]: 8 dan *yadra'ûna,* terdapat dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 22 dan QS. Al-Qashash [28]: 54; dan dengan bentuk perintah, *idra'û,* disebutkan satu kali, terdapat dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 168.

Menurut Ibnu Juraij, kata *iddara'a* dalam QS. Al-Baqarah [2]: 72 berarti 'kalian saling tuduh-menuduh'. Makna ini tidak menyalahi makna denotasinya (menolak) karena orang yang saling menuduh masing-masing menolak mengakui perbuatannya. Al-Bukhari meriwayatkan dari Mujahid dengan mengatakan bahwa kata itu berarti 'kalian berbeda pendapat'. Sementara itu, Atha' Al-Khurasani dan Adh-Dhahhak mengartikan kata itu dengan 'kalian saling bermusuhan'. Ayat itu berkaitan dengan kisah Nabi Musa as. dan umatnya. Suatu kali umatnya mendatangi Nabi Musa as. dan bertanya kepadanya karena mereka saling berselisih pendapat dan saling menuduh tentang pembunuh "mayat" yang mereka temukan. Karena perselisihan mereka itu, turunlah perintah kepada mereka untuk memotong seekor sapi pilihan untuk menemukan siapa pembunuh mayat itu. Sebagian daging sapi itu dipukulkan kepada si mayat, tiba-tiba ia hidup kembali dan menerangkan bahwa yang membunuhnya adalah keluarganya sendiri karena hendak mengambil harta warisannya.

Kata *yadra'u* dalam QS. Al-Nûr [24]: 8 berarti 'mereka menghindarkan', yaitu jika suami menuduh istrinya berbuat mesum dan tidak dapat mendatangkan empat orang saksi maka ia harus bersumpah atas nama Allah. Pada sumpah yang kelima dia harus mengatakan bahwa ia akan mendapat laknat Allah jika tuduhannya tidak benar. Untuk menghindarkan diri dari hukuman zina atas tuduhan suaminya, sang istri pun harus melakukan sumpah empat kali dan pada sumpah yang kelima, ia mengatakan akan mendapat laknat Allah jika suaminya benar. Jadi, 'menghindar' juga tidak menyalahi makna denotasi kata *yadra'u* karena menolak jatuhnya hukuman.

Kata *yadra'ûna* dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 22 dan Al-Qashash [28]: 54 berarti 'menolak', yaitu menolak kejahatan dengan melakukan kebaikan, demikian kata Ibnu Abbas, Ibnu Zaid, dan lainnya. Perbuatan tersebut merupakan salah satu ciri bagi orang yang tergolong *ulûl albâb* dan ahli kitab yang beriman. Dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 22 dinyatakan bahwa perbuatan menolak kesalahan dengan perbuatan baik adalah bagian dari ciri atau sifat *ulûl albâb* (orang yang selalu ingat kepada Allah dengan memerhatikan ciptaan-Nya) lainnya, seperti memenuhi janjinya dengan Allah, tetap menyambung silaturrahim, sabar menjalankan perintah Allah, mendirikan salat, dan membelanjakan sebagian hartanya di jalan Allah. Adapun dalam QS. Al-Qashash [28]: 54, sifat itu disebutkan dengan sifat ahli kitab lainnya, yaitu beriman kepada ayat-ayat Allah yang telah dibacakan kepada mereka, sabar, menafkahkan sebagian hartanya di jalan Allah, dan meninggalkan kata-kata yang tidak bermanfaat.

Kata *idra'û* dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 168 berarti 'tolaklah', yaitu penghinaan Allah kepada orang-orang munafik yang disuruh menolak kematian jika datang kepada mereka. Penghinaan ini disebabkan oleh sikap penyesalan yang disampaikan orang-orang munafik yang

tidak ikut berperang terhadap orang yang ikut berperang bersama Nabi saw. dan meninggal dalam peperangan. Mereka beranggapan bahwa sekiranya mereka tidak ikut berperang dan mengikuti ajakan Nabi saw., pastilah mereka tidak akan meninggal. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

YAFSAH (يَفْسَح)

Kata *yafsah* adalah *fi'l mudhâri'* yang terambil dari akar kata yang terdiri atas tiga huruf, yaitu *fâ - sîn - hâ* yang menunjuk pada makna dasar 'luas' dan 'lapang'. Dari situ tempat yang lapang dan luas disebut *fasîh* (فَسِيْح).

Dalam Al-Qur'an bentuk kata yang digunakan dari akar kata ini ada tiga macam, yaitu *fi'l mudhâri', yafsah* (يَفْسَح) dari *fasaha – yafsahu* (فَسَحَ – يَفْسَحُ), *fi'l amr, tafassahû* (تَفَسَّحُوا), dari *tafassaha – yatafassahu – tafassah* (تَفَسَّحَ – يَتَفَسَّحُ – تَفَسَّحْ), dan *fi'l amr, ifsahû* (اِفْسَحُوا) dari *fasaha – yafsahu – ifsah* (فَسَحَ – يَفْسَحُ – افْسَحْ). Setiap kata tersebut disebutkan satu kali dalam Al-Qur'an dan ketiganya terdapat dalam satu ayat, yaitu dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 11.

Penggunaan kata tersebut berkaitan dengan adab dalam suatu majlis pertemuan di mana diajarkan agar umat Islam memperluas tempat duduk dengan merapat antara satu dan lainnya, terutama bila ruangan sempit . Dalam ayat itu disebutkan:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا۟ فِى ٱلْمَجَٰلِسِ فَٱفْسَحُوا۟ يَفْسَحِ ٱللَّهُ لَكُمْ

"Wahai orang-orang yang beriman, apabila dikatakan kepadamu "berlapang-lapanglah dalam majlis" maka lapangkanlah, niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu..."(QS. Al-Mujâdilah [58]: 11).

Majelis yang dimaksud dalam ayat itu ada yang mengatakan adalah majelis Rasulullah saw. di mana Qatadah dan Mujahid mengatakan bahwa para sahabat berlomba dalam menghadiri majelis Nabi sehingga mereka diperintahkan untuk berlapang tempat duduk. Kemudian, Adh-Dhahhak dan Ibnu Abbas berpendapat bahwa yang dimaksud majelis dalam ayat itu adalah saat berkumpul dalam persiapan untuk berperang. Al-Hasan dan Yazid bin Abi Hubaib menjelaskan bahwa jika Nabi saw. bersiap untuk berperang melawan orang-orang musyrik, maka para sahabat berlomba maju ke barisan yang paling depan sehingga tampak berdesak-desakan antara satu dan lainnya supaya mereka dapat pahala yang besar atau mati syahid. Atas kejadian itu, turunlah ayat tersebut. Adapun Muqatil mengatakan bahwa ayat itu turun pada hari Jumat ketika Nabi berada di Suffah dan tempat itu termasuk sempit dan sudah penuh, kemudian beberapa orang sahabat, mantan pejuang di Perang Badar, datang—dan Nabi sangat memuliakan orang-orang Muhajirin dan Anshar yang terlibat dalam Perang Badar—setelah mereka memberi salam kepada Nabi dan para sahabat, mereka lalu maju dan berdiri sambil menunggu agar orang-orang yang hadir bergeser melapangkan tempat duduk supaya mereka juga bisa duduk, tetapi orang-orang tersebut tidak bergeser dan memberi mereka tempat duduk. Setelah Nabi melihat keadaan itu maka dia kurang senang lalu menunjuk satu persatu dari orang-orang yang tidak ikut dalam Perang Badar dalam jumlah yang sama dengan jumlah sahabat yang baru datang tersebut agar berdiri dan mundur supaya yang baru datang bisa duduk. Orang-orang yang ditunjuk tersebut merasa kurang senang sebagaimana yang tampak di wajah mereka. Lalu, orang-orang munafik berkata, "Bukankah kalian menganggap sahabat kalian itu (Muhammad) sebagai orang yang paling adil? Demi Allah, kami tidak melihat perlakuan adil terhadap mereka yang diambil tempat duduknya oleh orang-orang yang senang berada di dekat Nabi mereka. Lalu, Nabi mereka menyuruh berdiri orang yang lebih dulu hadir dan mempersilakan orang yang baru datang mengambil tempat duduknya." Lebih lanjut, sahabat mengatakan bahwa Nabi bersabda, "Mudah-mudahan Allah memberi rahmat kepada orang yang melapangkan tempat duduknya untuk saudaranya". Setelah itu, ketika ada sahabat yang baru datang, mereka pun cepat-cepat berdiri dan melapangkan tempat duduk

Yaghtab

untuk saudaranya. Dan turunlah ayat tersebut pada hari Jumat. (HR. Ibnu Abi Hatim). Selanjutnya dalam hadits yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan Imam Syafi'i, dari Abdullah Ibnu Umar, bahwasanya Nabi saw. bersabda:

لَايُقِيْمُ الرَّجُلُ الرَّجُلَ عَنْ مَجْلِسِهِ فَيَجْلِسُ فِيْهِ وَلَكِنْ تَفَسَّحُوا وَتَوَسَّعُوا

(lâ yuqîmur-rajulu ar-rajula min majlisihî fayajlisu fihi walâkin tafassahû watawassaû')

"Janganlah seseorang menyuruh orang lain berdiri dari tempat duduknya lalu ia mengambil tempat duduk tersebut, tetapi hendaknyalah ia memperluas dan menggesernya."

Terdapat perbedaan bacaan ayat di atas pada ungkapan *tafassaḥû fil majâlis* (تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ). As-Sulamy dan Zurr bin Hubaisy serta Ashim membacanya dengan *fil majâlis* (فِي الْمَجَالِسِ), sedangkan yang lainnya membaca *fil majlis* (فِي الْمَجْلِسِ). Kemudian Qatada dan Daud bin Abi Hindun serta Al-Hasan membaca *tafâsaḥû* (تَفَاسَحُوا), sedangkan yang lainnya membacanya *tafassaḥû* (تَفَسَّحُوا). *Al-majâlis* (الْمَجَالِسِ) adalah jamak dari *al-majlis* (الْمَجْلِسِ).

Jika dibaca *al-majâlis* (الْمَجَالِسِ) yakni dengan bentuk jamak maka berarti setiap satu pertemuan dianggap satu majelis dan termasuk saat persiapan perang, sedangkan jika dibaca *al-majlis* (الْمَجْلِسِ), bila dimaksudkan sebagai bentuk mufrad, maka berarti menunjuk pada majelis Nabi saw. dapat juga menunjukkan arti jamak jika dimaksudkan sebagai kata jenis. Lebih lanjut Al-Qurthubi mengatakan bahwa ayat itu berlaku umum untuk semua pertemuan umat Islam dalam hal kebaikan, apakah itu dalam peperangan atau pengajian maupun pada hari Jumat dan semacamnya. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

YAGHTAB (يَغْتَب)

Kata *yaghtab* (يَغْتَب) adalah bentuk kata kerja dari kata *ghîbah* (غِيْبَة). Secara bahasa, *ghîbah* berarti 'gunjingan atau umpatan', seperti mengungkapkan aib fisik atau rahasia seseorang kepada orang lain dengan maksud jelek. Ibnu Manzhur dan Al-Ashfahani mengemukakan definisi *ghîbah* sebagai berikut:

الغِيْبَةُ أَنْ يَذْكُرَ الْإِنْسَانُ غَيْرَهُ بِمَا فِيْهِ مِنْ عَيْبٍ مِنْ غَيْرِ أَنْ أُحْوِجَ إِلَى ذِكْرِهِ

(al-ghîbah an yadzkural-insânu gairahu bimâ fihi min 'aibin min ghairi an uḥwija ilâ dzikrihî)

"Ghîbah *berarti seseorang menyebut cacat/aib orang lain yang tidak ada keperluannya untuk menyebutkannya."*

Kata *ghîbah* pada mulanya berarti sesuatu yang tersembunyi *(al-mustatir/al-ghaib)*, atau yang tidak kelihatan, seperti *ghâbatisy-syams* (غَابَتِ الشَّمْس = Matahari telah terbenam/tersembunyi). Namun, berkembang menjadi makna gunjingan atau umpatan, berdasarkan pada pengertian bahwa sesuatu yang seharusnya disembunyikan (tidak boleh diungkapkan) itu dimunculkan ke permukaan melalui memperbincangkannya kepada orang lain dengan tujuan tidak baik dan ketika itu, yang disebutkan keburukannya sedang gaib (tidak hadir di tempat). Oleh karena itu, mengeluarkan sesuatu yang seharusnya tersembunyi itu adalah perbuatan yang terlarang.

Kata lain yang seakar dengannya adalah *ghayâbat* (غَيَابَت) yang berarti dasar atau bagian yang paling bawah dari lobang atau tanah, seperti firman Allah dalam QS. Yûsuf [12]: 10, 15, *"Masukkanlah ia (Yusuf) ke dasar sumur"*.

Pada lahirnya, makna *ghayâbat* dalam ayat ini kebalikan dari makna *ghîbah*, yakni menyembunyikan sejauh-jauhnya, sehingga tidak terlihat ke permukaan. Sebagaimana Yusuf yang dimasukkan ke dasar sebuah sumur tua oleh saudara-saudaranya agar tidak terlihat dari permukaan oleh orang lain. Akan tetapi, pada hakikatnya pemahaman maknanya dapat dipertemukan. Kalau *ghîbah* berarti larangan mengungkapkan aib orang lain yang seharusnya disembunyikan, maka *ghayâbat* berarti menyembunyikan kebenaran yang harus diungkapkan. Jadi, pada *ghîbah*, menyembunyikannya adalah suatu kebenaran, sedangkan pada *ghayâbat* perbuatan menyembunyikannya tidak mengandung

kebenaran. Maka, kedua kata ini sama-sama mencari hal kebenaran.

Dalam Al-Qur'an, kata *ghîbah* dan yang seakar dengannya terulang sebanyak 60 kali. Namun, kata yang bermakna fitnah atau umpatan, dalam arti menyebut cacat/aib orang lain hanya ditemukan satu kali, yakni QS. Al-Hujurât [49]: 12 dalam bentuk larangan, dengan menggunakan *fi'l mudhâri'* (kata kerja untuk masa kini atau masa yang akan datang) yang memakai huruf *lâ nahy* (لا larangan).

Apabila berprasangka dan mencari-cari kesalahan orang lain adalah tindakan sepihak (tidak memerlukan pihak kedua untuk melakukannya), maka bergunjing/mengumpat memerlukan pihak kedua untuk saling membicarakan aib seseorang sebagai pihak ketiga. Oleh karena itu, Allah menambahkannya dengan kalimat "satu sama lain". Kalau dipahami larangan ini, pertanyaan Allah tentang apakah ada yang suka memakan daging bangkai saudaranya (lanjutan Ayat 12 tersebut), seakan-akan Allah berkata bahwa orang yang banyak prasangka, mencari-cari kesalahan orang lain dan bergunjing satu sama lain, dianalogkan dengan memakan bangkai daging mayat saudaranya, karena itu ia harus dijauhi.

Sebagaimana juga larangan saling menghina, mencela diri sendiri dan saling memanggil dengan panggilan yang tidak baik (dalam ayat sebelumnya), larangan ini juga tertuju kepada sesama orang beriman. Sebab, sebelum larangan-larangan ini dikemukakan oleh Allah, terlebih dulu ditekankan bahwa pada hakikatnya sesama orang beriman itu bersaudara (QS. Al-Hujurât [49]: 10).

Di samping *ghîbah* merupakan perbuatan yang terlarang sebagai tercamtum dalam Al-Qur'an, namun pada saat-saat tertentu ia diperbolehkan, antara lain:

Pertama, dalam rangka memerangi kezaliman, supaya dapat dibela oleh seseorang yang mampu menghilangkan kezaliman tersebut.
Kedua, sebagai kontrol atau kritik sosial untuk mengubah kemungkaran dengan menyebut kejelekan seseorang kepada penguasa agar dilakukan tindakan perbaikan.
Ketiga, di depan pengadilan, bahwa seseorang yang mengajukan perkara kepada hakim atau mufti benar-benar telah dianiaya oleh seseorang.
Keempat, sebagai peringatan kepada kaum Muslimin tentang suatu kejahatan atau bahaya yang mungkin akan menimpa seseorang, seperti memberitahukan kepada calon istri seseorang bahwa calon suaminya memunyai penyakit menular.
Kelima, yang digunjing itu secara terang-terangan melakukan perbuatan tidak baik di muka umum, seperti meminum minuman keras, judi, dan kejahatan lainnya.
Keenam, memperkenalkan biodata seseorang dengan sebutan yang kurang baik, seperti cacat mata sebelah, yang tidak mungkin memperkenalkannya kecuali dengan cara seperti itu.
❖ *Yaswirman* ❖

YAHBITHU (يَهْبِط)

Kata *yahbithu* (يَهْبِط) berasal dari kata *habth* (هَبْط) yang terambil dari kata *habatha–yahbithu/yahbuthu–hubûthan* (هَبَطَ – يَهْبِطُ وَيَهْبُطُ – هُبُوْطًا), mengandung arti 'turun', baik secara fisik maupun non-fisik. Penggunaannya bisa *lâzim* (intransitif) bisa juga *muta'addî* (transitif). Apabila dirangkaikan dengan wilayah, maka kata tersebut berarti 'memasuki'; jika dirangkaikan dengan keadaan, maka berarti 'hina', seperti dalam doa, *Allâhumma gabthan lâ habthan* (اللّٰهُمَّ غَبْطًا لاَ هَبْطًا = ya Allah berilah kebahagiaan dan jauhkanlah dari kehinaan).

Dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang digunakan dari akar kata tersebut adalah *fi'l mudhâri'*, *yahbithu* (يَهْبِط), terdapat hanya pada satu tempat, yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 74. *Fi'l amar*-nya, *ihbith* (اِهْبِطْ), terdapat pada dua tempat, yaitu dalam QS. Hûd [11]: 48 dan QS. Al-A'râf [7]: 13, *ihbithâ* (اِهْبِطَا), terdapat pada satu tempat, yaitu dalam QS. Thâhâ [20]: 123, sedangkan *ihbithû* (اِهْبِطُوْا), terdapat pada empat tempat, yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 36, 38, dan 61, serta QS. Al-A'râf [7]: 24.

Penggunaan *yahbithu* (يَهْبِطُ) dalam bentuk *fi'l mudhâri'* yang terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 74 berbicara tentang kekerasan hati sebagian pengikut Nabi Musa yang digambarkan seperti batu, bahkan lebih keras darinya. Di antara batu itu ada yang mengalir sungai-sungai dari padanya dan di antaranya ada yang terbelah, lalu keluarlah mata air darinya. Dalam ayat itu dikatakan, *yahbithu min khasyatillâh* (يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ = meluncur jatuh karena takut kepada Allah). Penafsiran kata *yahbithu* (يَهْبِطُ) dalam ayat tersebut ada dua macam: ada yang menafsirkan bahwa batu itu *fâ'il*-nya sehingga diartikan 'batu itu meluncur jatuh karena takut kepada Allah', ada juga yang menafsirkan *fâ'il yahbithu* (يَهْبِطُ) bukan batu, melainkan menunjuk pada orang yang melihatnya dan mengambil pelajaran darinya sehingga diartikan 'di antara batu itu ada yang memandangnya dan mengambil pelajaran darinya, merendah diri, dan kagum karena takut pada Allah'.

Penggunaan *fi'l amar ihbith* (اِهْبِطْ = turunlah) dalam QS. Al-A'râf [7]: 13 ditujukan kepada iblis yang tidak mau melaksanakan perintah Allah *swt.* untuk bersujud kepada Nabi Adam a.s. karena merasa lebih mulia daripada Adam. Atas pembangkangannya itu dia diusir dari surga. Adapun kata *ihbith* (اِهْبِطْ = turunlah) dalam QS. Hûd [11]: 48 berbicara tentang kisah Nabi Nuh yang pada saat dunia telah tenggelam dan air telah surut kembali. Tuhan berfirman kepada Nabi Nuh, *Ihbith bi salâmin minnâ* (اِهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا = Mendaratlah dengan jaminan keselamatan dari pada-Ku). Ar-Razi memberikan dua macam penjelasan berkenaan dengan ungkapan tersebut. **Pertama**, keamanan dari semua yang tercela dalam hal agama. **Kedua**, setelah dunia tenggelam, tatkala Nuh hendak turun dari perahu, ia sadar bahwa tak satu pun tumbuh-tumbuhan di atas bumi tersisa yang bisa dimanfaatkan sehingga seolah-olah ia khawatir bagaimana ia dapat bertahan hidup dan memenuhi segala kebutuhannya seperti makan dan minum. Setelah Tuhan berfirman, *Ihbith bi salâmin minnâ* (اِهْبِطْ بِسَلَامٍ مِنَّا = mendaratlah dengan jaminan keselamatan dari pada-Ku) maka hilanglah rasa takut Nabi Nuh as.

Selanjutnya, penggunann *fi'l amar* yang ditujukan pada dua objek, *ihbithâ* (اِهْبِطَا = turunlah kalian berdua) yang terdapat dalam QS. Thâhâ [20]: 123 bercerita tentang kisah Nabi Adam a.s. dengan iblis. Setelah Adam melanggar perintah Tuhan atas godaan iblis, dia diusir dari surga dengan ungkapan, *Ihbithâ* (اِهْبِطْ = keluarlah kalian berdua). Ungkapan ini ditujukan kepada dua objek, sedangkan kalimat berikutnya ditujukan kepada obyek yang banyak: *Faimmâ ya'tiyannakum minnî hudâ* (فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى = Maka jika datang dari pada-Ku petunjuk kepada kalian). Secara *lafzhî*, kedua kalimat tersebut bertentangan. Untuk mengompromikan dan menafsirkan kata *ihbithâ* (اِهْبِطْ) tersebut, Ar-Razi mengemukakan dua pendapat.

Pertama, Abu Muslim Al-Khaththab menafsirkan bahwa yang disuruh turun adalah Adam beserta anak cucunya dan iblis beserta anak cucunya. Karena obyek tersebut terdiri atas dua jenis makhluk, benarlah penggunaan *ihbithâ* (اِهْبِطَا) yang ditujukan kepada dua obyek. Karena dua jenis makhluk tersebut masing-masing anggotanya banyak maka tepat juga *faimmâ ya'tiyannakum...* yang ditujukan untuk objek yang banyak.

Kedua, Az-Zamakhsyari mengatakan bahwa yang disuruh turun adalah Adam dan Hawa (turunlah kalian berdua) dan karena keduanya merupakan asal segala umat manusia, seolah-olah keduanya merupakan gambaran umat manusia itu sendiri maka pada keduanya dikatakan, Jika datang kepada kalian petunjuk dari pada-Ku.

Selanjutnya, penggunaan *fi'l amar* yang ditujukan kepada objek yang banyak *ihbithû* (اِهْبِطُوْا = turunlah kalian), terdapat pada empat tempat, tiga di antaranya berkenaan dengan kisah Adam dengan iblis, yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 36 dan 38 serta QS. Al-A'râf [7]: 24. Setelah Adam bersama Hawa melanggar perintah Allah atas godaan iblis, maka mereka semua diusir, *ihbithû* (اِهْبِطُوْا = turunlah kalian)

Yahûd

dari surga. Kata turunlah dalam ayat itu dapat mengandung dua arti. Ada orang yang berpendapat bahwa surga Adam di langit, maka *ihbithû* (اِهْبِطُوْا) diartikan 'turun dari tempat tinggi ke tempat rendah', sedangkan yang berpendapat bahwa surga Adam berada di bumi maka kata itu berarti 'berpindah dari satu tempat ke tempat lainnya', sebagaimana makna *ihbithû* (اِهْبِطُوْا = turunlah kalian) yang terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 68, yang ditujukan kepada Bani Israil (yang tidak mensyukuri nikmat Tuhan berupa *manna* dan *salwâ* (hidangan makanan yang diturunkan Allah). Mereka berkata kepada Nabi Musa bahwa mereka tidak sabar dengan makanan semacam itu terus-menerus dan meminta kepada Nabi Musa agar bermohon kepada Tuhan supaya diberikan kepada mereka apa yang ditumbuhkan bumi, yaitu sayur-mayur, ketimun, bawang putih, kacang adas, dan bawang merah. Musa berkata, "Apakah kamu mau mengambil yang (gizinya) rendah sebagai pengganti yang lebih baik? *Ihbithû mishrâ* (اِهْبِطُوْا مِصْرًا = Pergilah kamu ke suatu kota), pasti kalian memperoleh apa yang kalian minta."

Dari penggunaan kata *habth* (هَبْط = turun) dalam Al-Qur'an sebagaimana terlihat dapat disimpulkan bahwa dalamnya tersirat makna 'merendahkan'; berbeda dengan penggunaan *nazala* (نَزَلَ) yang juga berarti 'turun', yang digunakan Tuhan untuk hal-hal yang mulia seperti Al-Qur'an, malaikat, rahmat, dan lain-lain. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

YAHÛD (يَهُود)

Kata *yahûd* (يَهُود) berasal dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *hâ', waw,* dan *dâl,* yang berarti 'kembali'. Dari akar kata itu terbentuk kata-kata *hâda - yahûdu - haudan* (هَادَ–يَهُودُ–هَوْدًا). Menurut Al-Ashfahani, *al-haud* (اَلْهَوْد) artinya *'ar-rujû'u bir-rifqi'* (الرُّجُوْعُ بِالرِّفْقِ = kembali dengan pelan). Menurut A'rabi, *hâda* (هَادَ) berarti 'kembali dari kebaikan kepada kejahatan', atau sebaliknya 'dari kejahatan kepada kebaikan'. Oleh karena itu, *hâda* (هَادَ) dapat diartikan dengan *'tâba'* (تَابَ = tobat/kembali), seperti dalam QS. Al-A'râf [7]: 156, *innâ hudnâ ilaika* (إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ = sesungguhnya kami kembali [bertaubat] kepada Engkau). Yang dimaksud dengan 'kembali' di sini adalah bertobat yang dilakukan oleh kaum Nabi Musa dari menyembah anak sapi. Menurut suatu pendapat, seperti dikutip Al-Asfahani bahwa *yahûd* (يَهُود) berasal dari pernyataan kaum Nabi Musa, *hudnâ 'ilaika* (هُدْنَا إِلَيْكَ) dan kata *yahûd* (يَهُود) merupakan pujian. Setelah syariat mereka dihapus, julukan *yahûd* (يَهُود) tetap melekat pada mereka, seperti halnya julukan *nashârâ* (نَصَارَى) yang berasal dari ucapan Isa dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 52, *man anshârî ilâ Allâh* (مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ = siapakah yang akan menjadi penolongku untuk [menegakkan agama] Allah).

Akan tetapi, dalam *Lisânul 'Arab, yahûd* (يَهُود) dijelaskan sebagai nama suku atau kabilah. Menurut suatu *qaul* (pendapat), nama kabilah ini adalah *yahûdza* (يَهُوذَا), lalu diarabkan menjadi *yahûd* (يَهُود), yang mengganti *dzâl* (ذ) menjadi *dal* (د). Akan tetapi, Ibnu Sayyidih berkata bahwa pendapat ini tidak kuat.

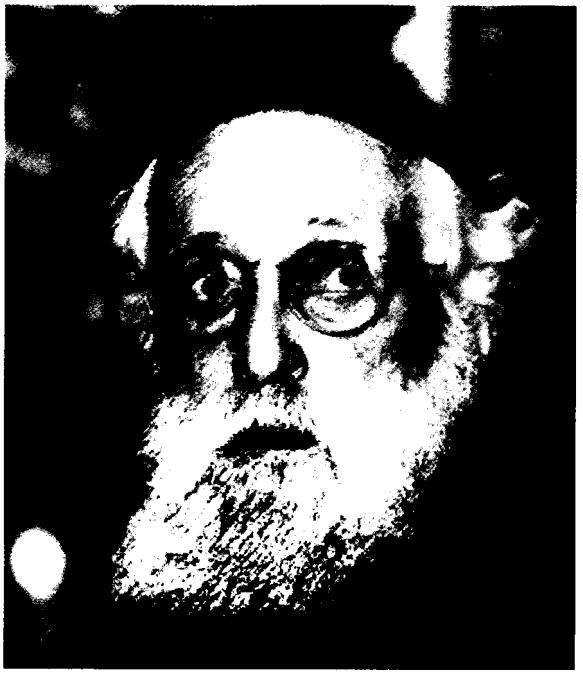
Kata *yahûd* (يَهُود) yang diawali dengan *alif* dan *lâm, al-yahûd* (اَلْيَهُوْد) digunakan untuk merujuk pada bangsa Yahudi. Jika kata tersebut ditambah *ya' nisbah, al-yahûdiy* (اَلْيَهُوْدِىّ) berarti 'orang Yahudi', sedangkan *al-yahûdiyyah* (اَلْيَهُوْدِيَّة) diartikan 'agama Yahudi'.

Kata *yahûd* (يَهُود) dalam Al-Qur'an disebut 9 kali. Delapan kali disebut dalam bentuk *al-yahûd* (اَلْيَهُوْد) yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 113, dua kali, dan 120, QS. Al-Mâ'idah [5]: 18, 51, 64, dan 82, serta QS. At-Taubah [9]: 30. Satu kali disebutkan dalam bentuk *yahûdiy* (يَهُوْدِىّ), yaitu dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 67. Semua kata *yahûd* (يَهُود) dalam ayat-ayat tersebut mengandung arti 'orang-orang Yahudi'. Misalnya, *Waqâlatil-yahûdu laisatin-nashârâ 'alâ syai'* (وَقَالَتِ اَلْيَهُودُ لَيْسَتِ اَلنَّصَرَىٰ عَلَىٰ شَىْءٍ = Orang-orang Yahudi berkata, "Orang-orang Nasrani itu tidak memunyai sesuatu pegangan") (QS. Al-Baqarah [2]: 113) dan *Mâ kâna ibrâhîmu yahûdiyyan walâ nashrâniyyan* (مَا كَانَ إِبْرَٰهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا = Ibrahim bukan seorang Yahudi dan bukan [pula] seorang Nasrani) (QS. Âli 'Imrân [3]: 67).

Yahûd

M. Quraish Shihab dalam bukunya, *Wawasan Al-Qur'an* menyimpulkan bahwa bila Al-Qur'an menggunakan kata *al-yahûd* (اَلْيَهُوْد) maka kesan umum yang diperoleh adalah kecaman atau gambaran negatif tentang mereka. Hal ini dapat dilihat, misalnya dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 82, yang menggambarkan kebencian orang Yahudi dan Nasrani terhadap kaum Muslimin; atau dalam QS. Al-Baqarah [2]: 120, yang menjelaskan ketidakrelaan orang-orang Yahudi dan Nasrani terhadap kaum Muslimin sebelum umat Islam mengikuti mereka.

Adapun bila Al-Qur'an mempergunakan *al-ladzîna hâdû* (اَلَّذِينَ هَادُوا), maka kandungannya bukan saja berupa kecaman, melainkan juga bersifat netral. Yang berupa kecaman terdapat dalam QS. An-Nisâ' [4]: 46 dan QS. Al-Mâ'idah [5]: 41. Ayat pertama menjelaskan kecaman terhadap mereka yang mengubah arti kata-kata atau mengubah dan menguranginya, sedangkan dalam ayat kedua menggambarkan ketekunan mereka mendengar (berita kaum Muslimin) untuk menyebarluaskan kebohongan. Adapun yang bersifat netral terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 62, yang menerangkan janji bagi mereka yang beriman dengan benar untuk tidak akan mengalami rasa takut atau sedih.



Di antara Ahlul Kitab (termasuk Yahudi) ada yang masih berpegang teguh pada nilai-nilai spiritual ajaran agama samawi.

Menurut Al-Farra', kata *al-yahûd* (اَلْيَهُوْد) adalah bentuk jamak/plural dari kata *al-yahûdiy* (اَلْيَهُوْدِيّ), seperti kata *al-majûsiy* (اَلْمَجُوْسِيّ) menjadi kata *majûs* (مَجُوْس) sehingga *al-yahûd* (اَلْيَهُوْد) dalam ayat di atas diartikan 'orang-orang Yahudi' atau biasanya berarti 'bangsa Yahudi', sedangkan *yahûdiyyan* (يَهُوْدِيًّا) diartikan 'seorang Yahudi' atau bermakna tunggal.

Al-Qur'an juga menyebut orang-orang Yahudi dengan ungkapan selain *al-yahûd* (اَلْيَهُوْد), tetapi masih seakar, yaitu dengan kata *al-hûd* (اَلْهُوْد), *Wa qâl- lan yadkhulal-jannah illâ man kâna hûdan au nashârâ* (وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ اَلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ = Mereka [Yahudi dan Nasrani] berkata, "Sekali-kali tidak akan masuk surga kecuali orang-orang yang beragama Yahudi atau Nasrani"). Menurut Al-Farra' bahwa yang dimaksud dengan *hûdan* (هُوْدًا) adalah *yahûdan* (يَهُوْدًا) yang dibuang huruf *ya'* tambahannya sehingga dalam bacaan Ubayy disebutkan, *illâ man kâna yahûdiyyan wa lâ nashrâniyyan* (إِلاَّ مَنْ كَانَ يَهُوْدِيًّا وَلاَ نَصْرَانِيًّا). Selanjutnya dinyatakan oleh Al-Farra', boleh memandang kata *hûdan* (هُوْدًا) sebagai bentuk plural dari *hâ'id* (هَائِد = orang yang memeluk agama Yahudi), seperti kata *hâ'il* (حَائِل) dan *'â'ith* (عَائِط) yang bentuk pluralnya *hûl* (حُوْل) dan *'ûth* (عُوْط). Kata *hûd* (هُوْد) seperti ayat di atas disebut dalam Al-Qur'an sebanyak tiga kali, yaitu dalam QS. Al-Baqarah (2): 111, 135, dan 140. Kata *hûd* (هُوْد) juga dipakai untuk seorang nabi bernama Hud, yang disebut sebanyak tujuh kali.

Kata kerja *hâda - yahûdu* (هَادَ–يَهُوْدُ) juga bisa bermakna 'memeluk agama Yahudi', seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 62, *Alladzîna âmanû walladzîna hâdû* (اَلَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا = Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan beragama Yahudi). Kata *hâdû* (هَادُوْا = beragama Yahudi) disebut sebanyak sembilan kali. Kata *hâda* (هَادَ) adalah bentuk kata kerja intransitif yang tidak membutuhkan objek penderita. Dari

kata ini dapat dibentuk menjadi kata kerja transitif. Caranya dengan menggandakan huruf *waw* sehingga menjadi *hawwada* (هَوَّدَ = menjadikan beragama Yahudi), seperti yang dijelaskan dalam sebuah hadits Nabi saw.,

كُلُّ مَوْلُوْدٍ يُوْلَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يَكُوْنَ أَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْيُنَصِّرَانِهِ

"Kullu maulûdin yûladu 'alâl-fithrah hattâ yakûna abawâhu yuhawwidânihî au yunashshirânih. Yuhawwidânihî (يُهَوِّدَانِهِ) artinya 'kedua orang tua mengajarkan anaknya ajaran agama Yahudi sehingga menjadikannya beragama Yahudi'.

❖ *Hanun Asrohah* ❖

YAHÛR (يَحُوْر)

Kata *yahûr* (يَحُوْر) dan kata lain yang seasal dengannya disebut 13 kali dalam Al-Qur'an, di antaranya dalam QS. Al-Insyiqâq [84]: 14, dan QS. Al-Kahfi [18]: 34 dan 37.

Kata *yahûr* (يَحُوْر) terambil dari *mashdar haur* (حَوْر) dan *hiwâr* (حِوَار) yang berasal dari akar kata *hâ', waw,* dan *râ'*. Asal maknanya adalah 'dua benda/keadaan yang sangat kontras', satu sisi berwarna putih bersih dan sisi lainnya berwarna hitam legam. Pengertian itu kemudian berkembang pada tiga, yang satu berbeda dengan yang lain, yakni 'warna', 'kembali', atau 'siklus sesuatu secara kontinu'. Bila pengertian menyangkut warna, berarti 'warna putihnya bersih dan warna hitamnya pekat'. Kata itu bisa bermakna 'penutup seluruh penglihatan/mata, yang biasa dipasangkan pada mata sapi atau kuda'.

Kata *haur* (حَوْر) pada dasarnya tidak bisa digunakan untuk manusia secara keseluruhan (anak cucu Adam). Namun, secara metaforis digunakan untuk wanita dengan ungkapan *hûrun 'în* (حُوْرٌ عِيْن). Demikian itu karena wanita sering menutupi matanya dengan kain sehingga mereka disamakan dengan contoh hewan sapi dan kuda di atas.

Kata *haur* (حَوْر) dengan makna 'kembali' berarti kembali papa setelah kaya sebagaimana dikemukakan *na'ûdzu billâhi minal-hauri ba'dal-kauri* (نَعُوْذُ بِاللهِ مِنَ الْحَوْرِ بَعْدَ الْكَوْرِ) yakni berkurang setelah sesuatu itu diterima bertambah.

Kata *mihwâr* (مِحْوَار) bermakna 'siklus yang berlanjut untuk seterusnya', misalnya *hawwartul-khubza tahawwuran* (حَوَّرْتُ الْخُبْزَ تَحَوُّرًا = membuat roti kemudian memanggangnya di atas bara api). Siklus tersebut akan terus berlaku untuk selamanya dalam pembuatan roti.

Kata yang terambil dari *mashdar haur* (حَوْر) yang terdapat dalam Al-Qur'an, paling tidak, mengandung empat pengertian.

1. Pengikut setia Nabi Isa as., seperti dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 112 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 52. Penamaan pengikut setia Nabi Isa dengan *hawârriyîn* karena mereka memakai pakaian putih sehingga sangat kontras sekali dengan pakaian orang lain yang menjadikan pakaian kesayangannya berwarna hitam. Kemudian orang lain menggunakan kata *hawârriyîn* bagi setiap pengikut setia, juga dalam QS. Ash-Shaff [61]: 14.
2. Kembali kepada Tuhan. Itu menyangkut keyakinan orang-orang kafir bahwa mereka tidak akan kembali kepada Tuhannya, seperti dalam QS. Al-Insyiqâq [84]: 14. Pendapat mereka ini mengandung pertentangan intern karena kalau mereka ditanya, siapa yang menciptakan langit dan bumi serta segala isinya, mereka berkata Allah, seperti dalam QS. Al-'Ankabût [29]: 61, QS. Luqmân [31]: 25, QS. Az-Zumar [39]: 38, dan QS. Az-Zukhruf [43]: 9. Namun, di sisi lain mereka tidak meyakini akan dikembalikan kepada Tuhan.
3. Soal-jawab, yakni suatu percakapan di antara dua orang yang hubungan persahabatannya akrab. Sementara itu, mereka memunyai pandangan yang berbeda, bagaikan warna putih dan warna hitam, seperti dalam QS. Al-Kahfi [18]: 34 dan 37, atau soal-jawab di antara pasangan suami-istri dalam masalah *zhihar*, seperti dalam QS. Al-Mujâdalah [58]: 1.
4. *hûrun 'în* (حُوْرٌ عِيْن) bermakna bidadari, dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 54 dan QS. Ath-Thûr [52]: 20, kemudian dalam ayat lain dikemukakan keadaan bidadari yang putih bersih, dan

dipingit dalam rumah, dalam QS. Ar-Raḥmân [55]: 72, dengan matanya yang jelita (warna putihnya cemerlang dan warna hitamnya pekat), dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 22.

Keempat makna yang telah dikemukakan di atas sebenarnya tidak keluar dari pengertian kebahasaan yang sudah dikemukakan pada awal tulisan ini, yakni suatu sifat yang kontras ditemukan dalam dua wujud yang kelihatannya akrab, seolah-olah menyatu, tetapi sebenarnya mereka terpisah. Pengikut setia, ia akan menyatu dengan yang diikutinya meskipun di antara mereka sebenarnya terdapat perbedaan yang kontras, demikian juga halnya dengan dua orang yang bersahabat, atau sepasang suami-istri.

❖ *Ahmad Husein Ritonga* ❖

YAHYÂ (يَحْيٰى)

Yaḥyâ (يَحْيٰى) adalah nama salah seorang nabi dan rasul Allah. Nama itu disebut dalam QS. Maryam [19]: 7. Ada ulama yang mengatakan bahwa nama "Yahya" bukan berasal dari bahasa Arab sehingga artinya pun tidak dikenal oleh masyarakat Arab. Tetapi Al-Karmani mengatakan bahwa nama itu dari bahasa Arab yang berarti 'hidup'.

Yahya adalah anak Zakaria as. yang sudah lanjut usia. Istrinya seorang wanita mandul yang juga sudah sangat tua, sehingga tidak segera memperoleh keturunan. Dalam usia yang sangat lanjut itu, Nabi Zakaria tetap mengharap dan berdoa agar dikaruniai seorang anak yang akan menggantikannya sebagai pemimpin umat (QS. Maryam [19]: 2-5). Doa Zakaria itu dikabulkan Allah dengan kelahiran seorang anak yang dinamai Yahya (QS. Maryam [19]: 7).

Sejak kecil Yahya sudah memperlihatkan ketakwaan dan kesalehannya (QS. Maryam [19]: 13). Ia berbakti kepada kedua orang tuanya, tidak sombong atau durhaka (QS. Maryam [19]: 14) meskipun sejak kecil ia telah mendapat anugerah ilmu pengetahuan dan kitab dari Allah (QS. Maryam [19]: 12).

Yahya diangkat sebagai nabi ketika berusia 30 tahun. Ketika raja yang berkuasa di Palestina bermaksud mengawini seorang gadis yang merupakan anak tirinya sendiri, Yahya bersama ayahnya, Zakaria, melarangnya karena tidak sesuai dengan syariat yang diwahyukan Allah. Akibatnya sang raja marah dan membunuh Yahya dengan cara yang menyedihkan.

❖ *Fauzi Damrah* ❖

YALHAQÛ (يَلْحَقُوْا)

Kata *yalḥaqû* (يَلْحَقُوْا) adalah *fi'il mudhâri'* dari *laḥiqa - yalḥaqu - laḥqan* dan *laḥâqan* (لَحِقَ يَلْحَقُ لَحْقًا وَلَحَاقًا). Aslinya adalah *yalḥaqûn* (يَلْحَقُوْنَ). Karena kedudukannya dalam kalimat, huruf *nûn* yang ada di akhirnya dibuang. Menurut Ibnu Faris, kata ini berarti 'mendapatkan sesuatu yang sampai kepadanya'. Dalam bahasa Indonesia, kata ini biasa diterjemahkan dengan 'menyusul, mendapatkan, mengikuti dan melekat padanya'. Selain itu kata *laḥiqa* juga berarti 'kurus', seperti *laḥiqal-faras* (لَحِقَ الْفَرَسُ) berarti 'kuda telah kurus', dan juga 'menambah dan menggabungkan' (*adhâfa* atau *dhamma*). Kata lain yang seasal dengan *yalḥaqû* (يَلْحَقُوْا) adalah *liḥâq* (لِحَاق) berarti 'sarung busur' dan *laḥaq* (لَحَق) berarti 'penyakit yang terdapat pada kurma'.

Kata *yalḥaqû* (يَلْحَقُوْا) dalam bentuk *fi'l mâdhi* (kata kerja bentuk lampau) disebut dua kali dalam Al-Qur'an, yaitu dalam QS. Sabâ' [34]: 27, berkaitan dengan masalah orang yang menghubungkan sesuatu dengan Allah sebagai sekutu. Kata *alḥaqnâ* (أَلْحَقْنَا) dalam QS. Ath-Thûr [52]: 21 disebut dalam konteks pembicaraan tentang keadaan orang-orang yang beriman pada Hari Kiamat. Mereka akan berkumpul bersama anak-cucu mereka yang beriman dalam surga.

Kata *yalḥaqû* (يَلْحَقُوْا) disebut dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 170, berhubungan dengan pahala orang-orang yang mati syahid. Mereka dalam keadaan gembira disebabkan karena karunia Allah yang diberikan kepada mereka dan mereka bergirang hati terhadap orang-orang yang masih tinggal di belakang yang belum menyusul mereka, yaitu teman-teman mereka yang masih hidup dan tetap berjihad di jalan Allah.

Kata *yalhaqû* (يَلْحَقُوْا) disebut dalam QS. Al-Jumu'ah [62]: 3 berkaitan dengan pengutusan Muhammad sebagai seorang rasul kepada orang-orang yang *ummi* dan juga kepada kaum yang lain yang belum berhubungan dengan mereka.

Kata *alḥiqnî* (أَلْحِقْنِي) disebut dalam QS. Yûsuf [12]: 101 merupakan rangkaian doa Nabi Yusuf. Beliau meminta kepada Tuhan agar diwafatkan dalam keadaan Islam dan digabungkan dengan orang-orang yang saleh.

Kata *alḥiqnî* (أَلْحِقْنِي) dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 83 termasuk dalam rangkaian doa Nabi Ibrahim as. Beliau berkata, "Ya Tuhanku, berikanlah kepadaku hikmah dan gabungkanlah aku ke dalam golongan orang-orang yang saleh". ❖ *Hasan Zaini* ❖

YALHATS (يَلْهَثْ)

Kata *yalhats* (يَلْهَثْ) adalah *fi'il mudhâri'* dari *lahatsa -yalhatsu–lahtsan/luhâtsan* (لَهَثَ – يَلْهَثُ – لَهْثًا وَلُهَاثًا) yang mengandung arti 'gejolak rasa haus dalam rongga'. Kata ini jika dipakai pada anjing atau burung, maka ia berarti 'menjulurkan lidahnya' karena kehausan dan kepanasan atau karena kelelahan, dan jika dipakai pada manusia maka diartikan 'lelah'.

Dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang digunakan dari akar kata ini hanya bentuk *mudhâri'*-nya, *yalhatsu* (يَلْهَثْ) yang berulang sebanyak dua kali dalam satu ayat dan keduanya dipakai sebagai sifat anjing dan merupakan perumpamaan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Allah, sebagaimana disebutkan dalam firman Allah swt., *"Dan kalau Kami kehendaki, sesungguhnya Kami tinggikan (derajat)nya dengan ayat-ayat itu, tetapi dia cenderung kepada dunia dan menuruti hawa nafsunya yang rendah maka perumpamaannya seperti anjing, jika kamu menghalaunya, diulurkannya lidahnya dan jika kamu membiarkannya, dia mengulurkan lidahnya (juga). Demikian itulah perumpamaan orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Kami. Maka ceritakanlah kepada mereka kisah-kisah itu agar mereka berpikir."* (QS. Al-A'râf [7]: 176).

Orang yang diberi oleh Allah pengetahuan agama lalu cenderung kepada dunia, maka dia diserupakan dengan binatang yang paling hina, yaitu anjing yang menjulurkan lidahnya. Demikian kata Ar-Razi. Anjing punya tabiat menjulurkan lidahnya, baik pada saat lelah maupun tidak, baik ketika ia haus maupun tidak, sementara binatang yang lain, nanti dijulurkan lidahnya pada saat kelelahan atau kehausan. Demikian itulah orang yang mengungkapkan segala ilmu dan kelebihannya supaya gejolak kerakusannya untuk mendapatkan upah yang bersifat duniawi dapat terwujud.

Menurut Ibnu Abbas, ayat ini ditujukan kepada penduduk Mekah yang pada awalnya mengharapkan datangnya seorang rasul yang dapat memberi petunjuk kepada mereka dan mengajaknya untuk taat kepada Allah, kemudian setelah Nabi datang, mereka mendustakannya dan tidak menyetujui atau tidak menerima agama dan kebenaran yang dibawanya sehingga mereka diumpamakan dengan anjing yang jika dihalau ia menjulurkan lidahnya dan ketika ia dibiarkan ia pun tetap menjulurkan lidahnya sebagaimana halnya mereka, kalau dibiarkan maka mereka tidak akan memperoleh petunjuk dan setelah diutus rasul kepada mereka maka mereka pun tetap sesat, tidak mendapat petunjuk. Ayat ini, walaupun ditujukan kepada penduduk Mekah sebagaimana disebutkan di atas; namun, tetap berlaku umum untuk semua orang yang mendustakan ayat-ayat Allah swt. ❖ *Muhammad Wardah Akil* ❖

YALTAQITH (يَلْتَقِطْ)

Yaltaqith (يَلْتَقِطْ) adalah *fi'il mudhâri'* dari kata *laqatha – yalqithu – laqthan* (لَقَطَ – يَلْقِطُ – لَقْطًا). Dalam Al-Qur'an, kata ini disebut 2 kali dalam bentuk *fi'il mâdhi, iltaqata* (الْتَقَطَ) QS. Al-Qashash [28]: 8 dan *fi'il mudhâri' yaltaqith* (يَلْتَقِطْ) yaitu QS. Yûsuf [12]: 10.

Pakar bahasa Arab, Ibnu Faris, menyebutkan, bahwa kata yang terdiri dari rangkaian fonem *lâm* (ل), *qâf* (ق), dan *thâ'* (ط), memiliki arti 'memungut atau menemukan sesuatu secara tiba-tiba dengan tidak disangka-sangka'. Dari akar kata ini lahir antara lain, ungkapan *'laqathal*

hashâ' (لَقَطَ الحَصَا = memungut batu kecil/kerikil); *Al-luqathah* (اللُّقَطَة) adalah sesuatu yang dipungut atau ditemukan oleh seseorang dari harta yang hilang (barang temuan); *Al-laqith* (اللَّقِيْط) adalah laki-laki yang ditemukan atau dipungut tanpa asal-usul yang diketahui.

Al-Qur'an menggunakan kata *iltaqatha* (اِلْتَقَطَ) dalam QS. Al-Qashash [28]: 8, dalam konteks kisah keluarga Firaun ketika memungut (اِلْتَقَطَ) Musa yang sengaja dihanyutkan oleh ibunya di sungai (Nil). Anak ini kelak menjadi musuh dan menyusahkan Firaun. Lanjutan ayat itu menegaskan bahwa Firaun dan Haman beserta bala tentaranya benar-benar telah menjadi musyrik, karena mereka menolak seruan tauhid Musa as., bahkan Firaun malah mengangkat dan memproklamirkan dirinya sebagai Tuhan Bani Israil.

Dalam QS. Yûsuf [12]: 10, *yaltaqith* (يَلْتَقِطْ) disebut dalam konteks kisah Yusuf yang tengah dimusyawarahkan oleh saudara-saudaranya, ketika salah seorang di antara mereka mengusulkan untuk tidak membunuh Yusuf, tetapi cukup dengan membuangnya ke dalam sumur gelap yang nantinya akan dipungut oleh para musafir yang lewat dan hendak mengambil air dari sumur tersebut. Usulan ini kemudian disepakati bersama oleh saudara-saudara Yusuf tersebut.

❖ *Salahuddin* ❖

YALTAQIYÂN (يَلْتَقِيَان)

Kata *yaltaqiyân* (يَلْتَقِيَان) adalah bentuk *fi'l mudhâri'* (kata kerja masa kini) dari اِلْتَقِي (*fi'l mâdhî*/kata kerja masa lampau). Kata اِلْتَقِي itu sendiri dikembangkan dari لَقَى/لَقِيَ dengan tiga huruf asal, *lâm, qâf, yâ'* (ل ق ي); kemudian, diberi huruf imbuhan huruf *alif* di awalnya dan sisipan huruf *tâ'* di antara huruf *lâm* dan huruf *qâf*. Bentuk ini dalam ilmu *sharf* (صرف =perubahan bentuk kata Arab) dikenal dengan bab *ifti'âl*.

Kata *laqiya* dan *laqâ* mengandung makna *istaqbala* (اِسْتَقْبَلَ = bertemu, menghadap). Misalnya, ungkapan dalam bahasa Arab, *iltaqal qaum* (اِلْتَقَى الْقَوْم) berarti *laqiya ba'dhuhum ba'dhan* (لَقِيَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا = bertemu sebagian mereka dengan sebagian yang lain). Makna lain dari *laqiya* adalah *tharaha* (طَرَحَ = melempar atau membuang). Misalnya, *alqihi min yadika* (أَلْقِهِ مِنْ يَدِكَ = lemparkan dia dari tanganmu).

Ibnu Faris menjelaskan makna *laqiya* di samping *thariha* juga *tawâfâ* (تَوَافَى = mendatangi). Misalnya, *alliqâu: al-mulâqât wa tawâfil Itsnaini al-mutaqâbilaini* (اَللِّقَاءُ اَلْمُلاَقَاةُ وَتَوَافِي الاِثْنَيْنِ اَلْمُتَقَابِلَيْن = *Liqâ* itu adalah pertemuan dan kedatangan antara dua kelompok secara berhadap-hadapan).

Kata *iltaqâ* dengan berbagai derivasinya dalam Al-Qur'an terdapat sebanyak 146 kali. Kata *iltaqâ* sendiri terdapat sebanyak enam kali yaitu, QS. Âli 'Imrân [3]: 13, 155 dan 166, QS. Al-Anfâl [8]: 41 dan 44, serta QS. Al-Qamar [54]: 12. Kata *iltaqâ* dalam lima ayat yang disebutkan pertama berkaitan dengan peperangan Badar, sedangkan dalam satu ayat yang terakhir adalah Allah berbicara tentang bertemunya beberapa mata air.

Kata *yaltaqiyân* dalam Al-Qur'an ditemukan hanya sekali, yaitu dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 19, *marajal bahraini yaltaqiyân* (يَلْتَقِيَانِ مَرَجَ اَلْبَحْرَيْنِ = Dia membiarkan dua lautan mengalir yang keduanya kemudian bertemu). Ayat ini berbicara tentang pertemuan dua lautan.

Hasan dan Qatadah menafsirkan ayat ini ialah pertemuan dua tepi Lautan Persia dan Romawi, namun ia tidak menjelaskan tempatnya secara rinci. Di samping itu, ada pula yang mengatakan pertemuan dua tepi lautan Timur dan Barat. Ibnu Abbas mengatakan lautan langit dan lautan bumi. Seluruh tafsiran ini cenderung menunjuk secara geografis, tetapi tidak ada penjelasan yang lebih rinci. Ibnu Juraij tidak menunjuk kepada tempat tertentu, tetapi ia lebih cenderung menyebutkan sifat-sifatnya, yaitu asin (*al-mâlih*) dan tawar (*al-'adzbah*).

Thabathabai menguraikan lebih panjang lagi bahwa tiga perempat dari bumi ini terdiri dari air, yaitu lautan samudra, selat, dan air tawar. Air laut sifatnya asin, sedangkan yang lainnya tawar. Antara kedua jenis air itu—meskipun sering bertemu—tidak pernah terjadi percampuran di antaranya kerana ada dinding

penghalang. Penghalang itu terdapat pada kantong-kantong air yang terletak dalam perut bumi. Kadang-kadang garam dari air laut itu hilang dengan terjadinya penguapan yang membentuk awan. Pada akhirnya ia jatuh ke bumi yang disebut hujan dan menghasilkan air tawar yang akan mengisi kantong-kantong yang ada di bumi. Jadi, pertemuan antara dua sifat air—yang asin dan yang tawar—itu tidak saling mencemari dan merusak sifatnya masing-masing. (*lâ yabgiyân*) karena dapat saling menahan diri dengan rela meninggalkan atau melepaskan sifat dasarnya, yaitu asin dan tawar.

Pendapat ini dibenarkan oleh Abdullah Yusuf Ali dalam *The Holy Qur'an*, menurutnya, ayat ini menjelaskan bagaimana dua jenis air—yang satu asin dan yang lainnya tawar—dapat berkumpul dan belum pernah terpisahkan seakan-akan tidak ada penghalang atau sekat di antaranya. Inilah suatu tanda kemahapemurahan Allah karena air laut berguna sebagai alat pembersih dan pemelihara kebersihan, sedangkan air tawar yang segar bermanfaat untuk diminum.

Dengan demikian, kata *yaltaqiyân* dan berbagai kata turunannya dalam Al-Qur'an dari segi kebahasaan (*lughawî*) mengandung makna 'pertemuan antara dua kelompok dengan watak yang berbeda'. Makna seperti ini pula yang dikandung oleh kata *yaltaqiyân* dalam QS. Ar-Rahmân [55]: 19. ❖ *Ahmad Kosasih* ❖

YAMHAQU (يَمْحَقُ)

Yamhaqu (يَمْحَقُ) adalah bentuk *fi'il mudhâri'* dari kata *mahaqa, yamhaqu, mahqan* (مَحَقَ-يَمْحَقُ-مَحْقًا) turunan dari kata yang tersusun dari huruf *mîm, hâ,* dan *qâf,* yang maknanya menunjukkan 'kurang' dan 'hilang'. Menurut Ibnu Faris, semua yang kurang dapat dinyatakan dengan menggunakan kata itu. Misalnya, *al-mahâq* (اَلْمَحَاق = akhir bulan Qamariah) karena bentuk bulan semakin kecil (berkurang) dan akhirnya hilang, *mahaqahullâh* (مَحَقَهُ اللهُ = Allah menghilangkan berkah-Nya padanya) karena menguranginya. Makna dasar kata *mahaqa* kemudian berkembang menjadi, antara lain, 'membinasakan' karena yang demikian mengurangi eksistensi sesuatu, seperti kalau dikatakan *mâhiqush-shaif* (مَاحِقُ الصَّيْفِ= musim panas yang membinasakan) karena panasnya sangat dahsyat sehingga menjadikan tumbuh-tumbuhan mengering dan binasa; 'membatalkan' karena yang demikian meyebabkan hilangnnya sesuatu yang direncanakan; 'mencabut' karena yang demikian menyebabkan hilangnya atau kurangnya bagian dari yang dicabut.

Kata *Yamhaqu* (يَمْحَقُ) dalam Al-Qur'an terulang dua kali. Keduanya berbentuk kata kerja *mudhâri'* (bentuk sekarang), masing-masing terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 276 dan QS. Âli 'Imrân [3]: 141. Dalam QS. Al-Baqarah [2]: 276, kata *yamhaqu* berarti 'menghilangkan berkahnya'. Dalam Ayat tersebut, Allah berfirman bahwa Dia akan menghilangkan berkahnya yang terdapat dalam harta yang mengandung riba. Sebaliknya, Dia akan menambah berkah-Nya pada harta yang disedekahkan. Dalam hadis Nabi yang diriwayatkan Ibnu Mas'ud disebutkan bahwa riba itu meskipun banyak jumlahnya pada akhirnya nanti akan berkurang menjadi sedikit (HR. Ibnu Majah dan Ahmad bin Hanbal).

Berbeda dengan Ibnu Mas'ud, Ibnu Abbas mengatakan bahwa ayat itu berlaku di akhirat kelak, yakni orang yang menggunakan harta yang dalamnya terkandung unsur riba. Segala amal ibadahnya yang menggunakan fasilitas dari harta yang mengandung unsur riba, seperti mengeluarkan sedekah, menunaikan ibadah haji, berjihad di jalan Allah, atau digunakan untuk menjalin hubungan baik dengan sesama keluarga dan anggota masyarakat lainnya, tidak akan mendapatkan balasan pahala dari Allah karena amalan-amalan itu dihapuskan nilainya.

Mengapa Allah tidak menerima amal ibadah yang dalamnya terdapat unsur riba? Riba sebagai salah satu bentuk transaksi dalam muamalah sangat menguntungkan bagi orang yang melakukannya tetapi merugikan orang lain; bahkan, dapat mengancam kelangsungan hidupnya karena ia harus mengeluarkan hartanya dengan sia-sia. Kata *yamhaqu* lainnya yang

Yamîn

terdapat dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 141 berarti 'membinasakan'. Dalam ayat tersebut Allah berfirman, *"Agar Allah membersihkan orang-orang yang beriman (dari dosa mereka) dan membinasakan orang-orang kafir."* Dalam ayat sebelumnya disebutkan tentang perang di antara orang beriman dan orang kafir. Dan dengan melalui peperangan (Perang Uhud) itu, Allah hendak membersihkan hati orang-orang mukmin dari dosa-dosanya sekaligus membinasakan orang-orang kafir.

Berdasarkan ayat-ayat di atas, tampaknya penggunaan kata *yamhaqu* dalam Al-Qur'an tetap mengacu pada pengertian dasar dari kata *yamhaqu* itu sendiri, yaitu 'menghilangkan' atau 'mengurangi'. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

YAMÎN (يَمِيْن)

Kata *yamîn* (يَمِيْن) dalam Al-Qur'an disebut 24 kali dalam 15 surah. Kata *aymân* (أَيْمَان), jamak *yamîn* (يَمِيْن), disebut 44 kali dalam 23 surah. Kata *maimanah* (مَيْمَنَة) 3 kali dalam 2 surah. Seluruh kata tersebut berasal dari kata *yamina* (يَمِنَ). Kata *yamîn* (يَمِيْن) sering diartikan dengan 'tangan kanan'. Ibnu Faris menjelaskan bahwa kata *yamîn* memiliki beberapa pengertian, di antaranya 'tangan kanan'. Lebih lanjut ia juga mengartikan *yamîn* (يَمِيْن) sebagai 'tangan yang kuat' karena tangan kanan pada kebanyakan orang lebih kuat dibandingkan dengan tangan kiri. Selain itu, kata *yamîn* (يَمِيْن) juga berarti 'keberkatan' karena pemberian yang dianggap berkat biasanya diterima dengan tangan kanan. Kata ini juga berarti 'sumpah karena orang yang disumpah dan orang yang menyumpah sering kali menggunakan tangan kanan.

Dilihat dari konteksnya, Al-Qur'an mengartikan *yamîn* (يَمِيْن) secara hakiki sebagai 'tangan kanan' sebanyak 13 kali. Itu umumnya disebut sejalan dengan kata *syimâl* (شِمَال = tangan kiri) karena kata *syimâl* memang lawan dari kata *yamîn* (tangan kanan). Arti ini berlaku untuk menunjukkan arah atau posisi sesuatu, misalnya dalam QS. An-Nahl [16]: 48, QS. Al-Kahf [18]: 17 dan 18, QS. Sabâ' [34]: 15, serta QS. Qâf [50]: 17. Di situ Allah menceritakan suatu peristiwa penting atau peristiwa besar dan luar biasa yang dipahami sebagai tanda-tanda kekuasaan dan kemahabesaran Allah. Kata *yamîn* (يَمِيْن) yang penggunaannya tidak dinilai kata *syimal* dijumpai dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 28 dan 93. Ayat itu berbicara tentang orang-orang kafir dan penyembah berhala. Bila kata ini ditujukan kepada nabi-nabi, seperti Nabi Musa, umumnya membicarakan "mukjizat" karena genggaman tangan Nabi Musa itu menghasilkan sesuatu yang luar biasa, yang bertujuan untuk mengalahkan para tukang sihir Firaun (QS. Tâhâ [20]: 17 dan 69). Pada Nabi Muhammad saw., kata *yamîn* digunakan untuk menunjukkan "mukjizat Al-Qur'an" terhadap orang-orang kafir yang mengatakan Al-Qur'an itu ditulis oleh Nabi dengan tangannya sendiri; padahal, bukti sejarah mengatakan bahwa beliau tidak pernah menulis dan membaca. Dengan demikian, Al-Qur'an sebagai wahyu dari Tuhan tidak perlu dipertanyakan (QS. Al-'Ankabût [29]: 48). Selain itu, kata *yamîn* diartikan juga sebagai 'kekuasaan'. Pengertian ini banyak digunakan untuk Allah. Misalnya ayat yang menginformasikan bahwa langit dan bumi itu berada di bawah kekuasaan Allah. Tiada penguasa langit dan bumi itu selain Dia.

Di samping itu, kata *yamîn* (يَمِيْن) juga diartikan sebagai 'bahagia' atau 'selamat dari siksaan Allah dan api neraka'. Kata *yamîn* (يَمِيْن) dengan pengertian ini biasa didahului oleh kata *ashhâb* (أَصْحَاب), yakni 'golongan', 'penduduk atau penghuni' (QS. Al-Wâqi'ah [56]: 27, 28, 90, dan 91). Ayat-ayat ini ditujukan kepada orang-orang mukmin karena mereka adalah orang-orang yang selamat dan bahagia.

Selain itu, kata *maimanah* (مَيْمَنَة) juga diartikan sebagai 'orang-orang yang bahagia', tetapi lebih banyak merujuk kepada orang-orang yang pertama sekali beriman seperti para sahabat (QS. Al-Wâqi'ah [56]: 8 dan 9). Ujian keimanan pada masa Rasul itu berat karena kadang-kadang harus dipertahankan dengan nyawa atau jiwa dan raga.

Di samping itu, kata *yamîn* juga diartikan sebagai 'budak (hamba sahaya)'. Ia dikuasai oleh tuannya. Kekuasaan ini erat kaitannya dengan yang kuat. Oleh karena itu, budak dikuasai oleh seseorang.

Kata *aimân* (أَيْمَان) juga digunakan untuk 'hamba sahaya laki-laki', dalam pengertian yang menjadi tuannya wanita. Permasalahan yang dikemukakan di sini adalah pergaulan di antara sesama manusia pada umumnya dengan wanita. Wanita di sini diharuskan menjaga diri dan tidak boleh memperlihatkan perhiasan (aurat)-nya kecuali kepada beberapa orang tertentu, termasuk kepada hamba sahaya (QS. An-Nûr [24]: 31).

Terhadap kata *yamîn* (يَمِيْن) dengan arti 'sumpah', Al-Qur'an hanya mengungkapkannya dalam bentuk jamak, yaitu *aimân* (أَيْمَان). **Pertama**, kata *aimân* (أَيْمَان) didahului oleh kata *aqsamû* (أَقْسَمُوا). **Kedua**, kata *aimân* (أَيْمَان) diikuti olek kata *half* (حَلْف). **Ketiga**, kata *aymân* (أَيْمَان) tidak didahului oleh sinonim lainnya.

Kata *aimân* (أَيْمَان) yang didahului kata *aqsamû* disebut 5 kali dalam 5 ayat. Dari 5 ayat tersebut, 4 ditujukan kepada Rasul, sedangkan satu lagi ditujukan kepada orang-orang mukmin dalam rangka memberi penjelasan tentang sikap orang-orang munafik.

Kata *aimân* (أَيْمَان) yang diikuti oleh kata *half* (bersumpah) ditujukan kepada orang-orang mukmin. Orang-orang mukmin diperingatkan agar menjaga sumpah dan jangan mempermainkan atau mempermudahnya.

Kata *aimân* (أَيْمَان) yang tidak didahului kata *aqsamu* dan tidak diikuti oleh kata *half* bisa berarti sumpah atau janji yang diperkuat dengan sumpah; pada hal semua itu dusta (QS. At-Tahrîm [66]: 2 dan QS. Al-Qalam [68]: 39). Di samping itu, orang-orang mukmin diberi peringatan oleh Allah agar tidak menggunakan sumpah untuk melakukan kejahatan atau penipuan (QS. An-Nahl [16]: 92 dan 94) atau menjadikan sumpah sebagai penghalang untuk melakukan kebaikan (QS. Al-Baqarah [2]: 224 dan 225). ❖ *RIZ* ❖

YANBÛ' (يَنْبُوْع)

Kata *yanbû'* (يَنْبُوْع) adalah *ism* yang berwazan *yaf'ûl* dari *naba'a* (نَبَعَ)/*nabi'a* (نَبِعَ)/*nabu'a* (نَبُعَ) – *yanba'u* (يَنْبَعُ)/*yanbi'u* (يَنْبِعُ)/*yanbu'u* (يَنْبُعُ) – *nab'an* (نَبْعًا)/*nubû'an* (نُبُوْعًا). Menurut Ibnu Faris, akar kata yang terdiri atas huruf *nûn - bâ' - 'ain*, berkisar pada dua makna pokok. Makna pertama adalah 'pancaran air'. Sumber air atau tempat memancarnya air disebut *yanbû'* (يَنْبُوْع), juga mata disebut *yanbû'* (يَنْبُوْع) karena ia adalah tempat keluarnya air mata. Jamaknya adalah *yanâbî'* (يَنَابِيْع). Demikian juga, pori-pori disebut *nawâbi'* (نَوَابِع) karena ia adalah tempat keluarnya air keringat. Makna yang kedua menunjuk pada nama jenis pohon, yaitu pohon *an-nab'u* (اَلنَّبْع).

Dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang digunakan dari akar kata ini ada dua, yaitu bentuk *mufrad, yanbû'* (يَنْبُوْع) yang hanya terdapat dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 90 dan bentuk, *yanâbî'* (يَنَابِيْع), jamak dari *yanbû'* yang terdapat dalam QS. Az-Zumar [39]: 21.

Penggunaan kata *yanbû'* dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 90 menunjuk pada makna 'mata air'. Ayat itu berkaitan dengan permintaan orang-orang Quraisy kepada Nabi Muhammad saw. setelah mereka tidak mampu menjawab tantangan Al-Qur'an untuk membuat yang serupa dengan Al-Qur'an, jika mereka menganggap Al-Qur'an itu bikinan Muhammad. Dengan kenyataan itu mereka tetap tidak mau beriman; bahkan, mereka mengajukan permintaan-permintaan lain kepada Nabi. Di antara yang mereka katakan kepada Nabi adalah, "Kami sekali-kali tidak percaya kepadamu sehingga kamu memancarkan mata air dari bumi untuk kami." (QS. Al-Isrâ' [17]: 90). Permintaan tersebut tidak dipenuhi karena Allah memberi alternatif kepada Nabi Muhammad saw. untuk memilih apakah akan ditunjukkan kepada mereka tanda kekuasaan-Nya sebagaimana yang mereka minta ataukah tidak. Kalau permintaan mereka dikabulkan dan tetap juga tidak percaya, maka azab Allah yang belum pernah mereka alami sebelumnya pasti akan datang untuk mem-

binasakan mereka semua. Lalu, Nabi memilih alternatif kedua sehingga dikatakan dalam ayat lain, *"Dan sekali-kali tidak ada yang menghalangi Kami untuk mengirim (kepadamu) tanda-tanda (kekuasaan Kami) melainkan karena tanda-tanda itu telah didustakan oleh orang-orang dahulu dan telah Kami berikan kepada tsamud unta betina itu (sebagai mu`jizat) yang dapat dilihat, tetapi mereka menganiaya unta betina itu. Dan Kami tidak memberi tanda-tanda itu melainkan untuk menakuti."* (QS. Al-Isrâ' [17]: 59).

Penggunaan bentuk jamak *yanâbî'* (يَنَابِيْع) dalam QS. Az-Zumar [39]: 21 juga menunjukkan pada makna 'mata air' atau 'sumber air'. Ayat ini berkaitan dengan tanda-tanda kekuasaan Allah yang terdapat di alam ini, yaitu diturunkannya hujan dari langit, lalu diaturnya menjadi sumber-sumber air di atas bumi, kemudian ditumbuhkan-Nya dengan air itu tanaman-tanaman yang bermacam-macam warnanya lalu ia menjadi kering, lalu kelihatan seperti kekuning-kuningan dan pada akhirnya hancur berderai-derai. Dan Allah menegaskan bahwa sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat pelajaran bagi orang-orang yang memunyai akal. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

YA'NI (يَأْنِ)

Kata *ya'ni* adalah *fi'il mudhâri'*, turunan dari kata yang tersusun dari huruf *alif, nûn,* dan *yâ'* menunjukkan empat arti dasar: (1) 'perlahan-lahan', (2) 'keterangan waktu', (3) 'hadir pada suatu waktu', dan (4) 'keterangan tempat'. Makna pertama mengalami perkembangan, antara lain 'santun/bijak' karena orang memiliki sifat seperti itu tidak tergesa-gesa dalam bertindak. Makna seperti ini digunakan dalam syair Arab: *qif biddiyâri wuqûfa Zairin – wa taanna innaka ghairu shâgir* (قِفْ بِالدِّيَارِ وُقُوْفَ زَائِرٍ – وَتَأَنَّ إِنَّكَ غَيْرُ صَاغِرٍ = Berdirilah di tengah-tengah kampung layaknya seorang pengunjung! Jangan tergesa-gesa engkau bukan terjajah lagi); 'terlambat' karena yang demikian itu perjalanannya perlahan-lahan, seperti dalam hadits Nabi saw.: *ra'aituka âdzaita wa ânaita* (رَأَيْتُكَ آذَيْتَ وَآنَيْتَ = saya kira kamu datang belakangan dan terlambat); 'sabar' karena dapat menahan diri sehingga lambat dalam bertindak. Makna ketiga, 'hadir pada suatu waktu', juga berkembang menjadi, antara lain, 'menunggu' karena ingin hadir pada suatu waktu tertentu; 'kadang-kadang' karena hadir atau ada pada waktu-waktu tertentu; 'matang' (makanan) karena merupakan waktu yang ditunggu-tunggu; 'mendidih' karena merupakan saat yang dinantikan; 'tiba saatnya' seperti dalam syair Arab:

أَلَمْ يَأْنِ لِي يَا قَلْبِ أَنْ أَتْرُكَ الْجَهْلاَ * وَأَنْ يُحْدِثَ الشَّيْبُ الْمُبِيْنُ لَنَا عَقْلاَ

*(alam ya'ni lî yâ qalb an atruka al-jahlâ * wa an yuḥditsasy-syaibul-mubînu lanâ 'aqlâ)*
*"Belum saatnyakah diriku, hai kalbuku meninggalkan kebodohan * Dan mendapatkan pemikiran yang matang?"*

Makna keempat, 'keterangan tempat', juga berkembang, antara lain, 'dekat' karena merupakan daerah atau tempat; 'bejana' karena bejana merupakan tempat untuk mengisi sesuatu.

Inâ dan pecahannya dalam Al-Qur'an terulang delapan kali dan *inâ* sendiri terulang sekali, yaitu dalam QS. Al-Aḥzâb [33]: 53. Bentuk lainnya adalah: bentuk kata kerja sekarang, *ya'ni* (QS. Al-Hadîd [57]: 16); kata sifat *ân* (QS. Ar-Raḥmân [55]: 44), kata benda, *âniyah* (QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 5 dan QS. Al-Insân [76]: 15), keterangan waktu, *ânâ'a* (QS. Âlî 'Imrân [3]: 113, QS. Thâhâ [20]: 130, QS. Az-Zumar [39]: 9).

Inâ dalam QS. Al-Aḥzâb [33]: 53 berarti 'saat matang' dan berkenaan dengan beberapa adab sopan santun yang harus dilakukan oleh kaum Muslimin ketika bertamu di rumah Rasulullah. Di antaranya adalah tidak dengan sengaja masuk ke rumah Rasulullah tanpa izin beliau dan menunggu waktu makan beliau tiba, yaitu ketika makanan di rumah beliau telah 'matang', karena hal itu akan memberatkan beliau. Dalam ayat itu juga disebutkan bahwa bila dipanggil untuk makan maka masuklah memenuhi undangan itu dan jangan tinggal berlama-lama tetapi hendaklah segera pergi untuk mencari rezeki. Di samping itu, kaum Muslimin ketika bertamu ke rumah Rasulullah dan ada keperluan dengan istri-istri Rasul (tuan rumah), hendaklah menyampaikan

keinginannya itu di balik tabir. Artinya, tidak berhubungan langsung dengan mereka. Hal demikian akan menjaga agar tidak terjadi hal-hal yang tidak diinginkan. Ajaran sopan santun seperti itu tidak hanya berlaku ketika Rasul masih ada karena beliau telah lama wafat, tetapi berlaku secara umum bagi seluruh umat Islam ketika bertamu ke rumah orang lain. Hal seperti ini dalam *ushûl fiqh* digunakan ketentuan *al-'ibrah bi 'umûmil-lafzh lâ bikhushûshis-sabab* (اَلعِبْرَةُ بِعُمُوْمِ اللَّفْظِ لاَ بِخُصُوْصِ السَّبَبِ = yang dijadikan pegangan adalah keumuman lafal, bukan sebab khususnya).

❖ *Zubair Ahmad* ❖

YAQÎN (يَقِيْن)

Kata *yaqîn* berasal dari *yâqana-yaiqinu-yaqânan* (يَقَنَ — يَيْقِنُ — يَقَانا), akar katanya terdiri atas huruf-huruf *yâ'-qâf'-nûn. Yaqîn*, artinya 'percaya dengan sungguh-sungguh tanpa kesangsian sedikit pun'. Adalah lawan dari *syakk* (شَك = keraguan). *Yaqîn* merupakan tingkatan ilmu yang lebih tinggi dari *ma'rifah* (pengetahuan) dan *dirâyah* (pengetahuan). Oleh karena itu dikatakan *'ilmul-yaqîn* bukan *ma'rifatul-yaqîn. Yaqîn* ada tiga tingkat: *'ilmul-yaqîn, 'ainul-yaqîn,* dan *haqqul-yaqîn.* Menurut orang-orang sufi, *yaqîn* ialah penglihatan mata kepala dengan kekuatan iman, tanpa dalil dan keterangan.

Kata *yaqîn* disebutkan 8 kali dalam Al-Qur'an, enam kali dalam bentuk *ma'rifah* (mendapat tambahan *alif-lâm*) (QS. Al-Hijr [15]: 99; QS. Al-Wâqi'ah [56]: 95; QS. Al-Hâqqah [69]: 51; QS. Al-Muddatstsir [74]: 47, QS. At-Takâtsur [102]: 5 dan 7), dua kali dalam bentuk *nakirah* (tanpa *alif-lâm)* (QS. An-Nisâ' [4]: 157; dan QS. An-Naml [27]: 22). Kata yang seakar dengannya dalam berbagai variasi dijumpai terulang dua puluh kali, antara lain, QS. Al-Baqarah [2]: 4; QS. Ar-Ra'd [13]: 2; QS. As-Sajadah [32]: 12; dan QS. Al-Jâtsiyah [45]: 32.

Dua kata *yaqîn* dalam QS. Al-Hijr [15]: 99; Al-Muddatstsir [74]: 47) mengandung arti 'kematian'. Yang pertama mengandung perintah agar menyembah Allah sampai akhir hayat; dan yang kedua menyatakan pengakuan orang-orang berdosa kelak dalam neraka, karena mereka mendustakan hari pembalasan selama di dunia hingga tiba kematian (baru mereka yakin).

Dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 95 dan Al-Hâqqah [69]: 51, kata *yaqîn* didahului oleh kata *haqq.* Yang **pertama,** menyatakan bahwa pengelompokan manusia kepada tiga golongan (*ashhâbul-maimanah, ashhâbul-masy'amah, as-sâbiqûn*) di hari akhirat adalah sungguh-sungguh kebenarannya. Yang **kedua,** menegaskan bahwa Al-Qur'an adalah mengandung kebenaran yang tak dapat diragukan lagi.

Ketika menafsirkan QS. Al-Hijr [15]: 99, Al-Qurthubi memberi jawaban atas pertanyaan, apa faidah yang terkandung dalam firman Allah, *hatâ ya'tiyakal-yaqîn* (حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِيْن = sampai datang kepadamu ajal), tidakkah cukup, *wa'bud rabbaka* (وَاعْبُدْ رَبَّكَ) saja? Kalau hanya sampai di situ, berarti dengan melakukan ibadah satu kali selama hidup sudah cukup. Akan tetapi, dengan adanya tambahan itu, menunjukkan bahwa ibadah harus dilakukan terus-menerus sampai tiba ajal. ❖ *Baharuddin HS.* ❖

YATASALLALÛN (يَتَسَلَّلُوْن)

Kata ini berasal dari kata *tasallul* yang terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf *sîn* dan *lâm.* Menurut Ibnu Faris, akar kata tersebut menunjuk pada arti dasar *maddus-syai' fî rifqin wa khafâin* (مَدُّ الشَّيْءِ فِى رِفْقٍ وَخَفَاءٍ = membentangkan sesuatu secara lembut dan perlahan). Dari situ lahir makna mengeluarkan sesuatu dari sesuatu yang lain, misalnya mengeluarkan pedang dari sarungnya, atau rambut dari adonan. Kemudian kata *as-sullah* (اَلسُّلَّة) dan *al-islâl* (اَلْإِسْلاَل) dipakai dalam makna mencuri karena mengambil atau mengeluarkan barang orang secara halus. Juga kata *as-salîl* (اَلسَّلِيْل) dan *as-sulâlah* (اَلسُّلاَلَة) dipakai dalam arti anak karena ia keluar atau lahir dari ibunya yang sangat lembut dan menyayanginya. Demikian pula rantai, dikatakan *silsilah* (سِلْسِلَة) karena membentang sambung-menyambung, lalu kata itu dapat dipakai untuk semua yang sambung-menyambung seperti petir yang sambung menyambung, keturunan yang sambung me-

nyambung, air yang sambung- menyambung di tenggorokan ketika minum, dan sebagainya.

Dalam Al-Qur'an, bentuk kata yang digunakan dari akar kata tersebut ada dua, yaitu bentuk *sulâlah* (سُلَالَة) yang ditemukan pada dua tempat, yaitu dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 12 dan QS. As-Sajadah [32]: 8. Bentuk yang kedua adalah bentuk *fi'il mudhâri'* untuk orang ketiga jamak *yatasallalûna* (يَتَسَلَّلُوْنَ). Bentuk ini terdapat pada satu tempat, yaitu dalam QS. An-Nûr [24]: 63.

Penggunaan bentuk *sulâlah* (سُلَالَة) pada kedua tempat itu berkaitan dengan kejadian manusia. Dalam QS. Al-Mu'minûn [23]: 12, dikatakan "Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari *sulâlah* (سُلَالَة = saripati) dari *Thîn* (طِيْن = tanah)". Ada yang mengatakan bahwa ayat tersebut berbicara mengenai proses kejadian manusia yang pertama (Adam as.) ada juga yang mengatakan, berbicara mengenai proses kejadian manusia secara keseluruhan sehingga timbul beberapa penafsiran yang berbeda terhadap kata *sulâlah* (سُلَالَة) dalam ayat tersebut.

Ada yang menafsirkan *sulâlatin min Thîn* (سُلَالَةٍ مِنْ طِيْن = saripati dari tanah) yang terdapat dalam ayat itu dengan *shalshâl* (صَلْصَال =tanah liat yang kering) yang berasal dari *thîn* (طِيْن = tanah) dan tanah yang dimaksud adalah tanah kental yang berubah warna dan baunya, sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Hijr [15]: 26, 28, dan 33. Ada juga yang menafsirkan kata *sulâlah* (سُلَالَة = saripati) dengan Adam. Dengan demikian, maksud ayat itu berdasarkan kedua penafsiran tersebut menjelaskan bahwa Adam itu diciptakan dari tanah yang berupa *shalshâl*.

Penafsiran yang lain sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Abbas mengatakan bahwa yang dimaksud *sulâlah* (سُلَالَة) dalam ayat itu adalah saripati (air mani) yang asalnya dari tanah karena makanan yang dimakan oleh manusia yang kemudian menjadi air mani asalnya dari tumbuh-tumbuhan dan tumbuh-tumbuhan itu mengambil makanan dari tanah. Dengan demikian, ayat itu menjelaskan proses kejadian manusia, yaitu semuanya berasal dari tanah. Ini sejalan dengan makna *sulâlah* yang terdapat dalam QS. As-Sajadah [32]: 8: "Kemudian Dia menjadikan keturunannya dari *sulâlah* (سُلَالَة) berupa air yang menjijikkan".

Selanjutnya, penggunaan bentuk *yatasallalûna* (يَتَسَلَّلُوْنَ = pergi meninggalkan tempat) dalam QS. An-Nûr [24]: 63 dirangkaikan dengan kata *liwâdzâ* (لِوَاذًا = dalam keadaan berlindung) sehingga rangkaian itu menunjuk pada orang yang keluar meninggalkan tempat secara sembunyi-sembunyi. Ada beberapa penafsiran dari ungkapan tersebut yaitu:

1. Muqatil bin Hayyan mengatakan bahwa mereka adalah orang-orang munafik yang merasa berat mengikuti dan memerhatikan khotbah Nabi pada hari Jumat, mereka lalu berlindung pada sahabat dan pergi secara sembunyi-sembunyi padahal tidak diperbolehkan keluar dari masjid saat Nabi sedang berkhotbah pada hari Jumat kecuali atas izin dari Nabi dengan mengisyaratkan tangan kepadanya tanpa bicara, karena berbicara pada saat itu membuat (pahala) Jumat seseorang jadi batal.
2. As-Suddi mengatakan bahwa mereka bila bersama dengan Nabi dalam sebuah jamaah, saling melindungi hingga mereka meninggalkan tempat itu secara sembunyi-sembunyi, tanpa dilihat.
3. Qatadah mengatakan bahwa yang dimaksud di situ adalah meninggalkan Nabi dan kitabnya (Al-Qur'an) dan berusaha agar hal itu tidak diketahui.
4. Sufyan mengatakan meninggalkan saf (shalat) secara sembunyi-sembunyi.
5. Al-Hasan mengatakan bahwa mereka meninggalkan jihad secara sembunyi-sembunyi.

Dari penafsiran yang berbeda-beda tersebut, tampak jelas bahwa perbuatan yang dimaksud adalah perbuatan meninggalkan tempat yang sifatnya tidak baik yang dapat meliputi semua penafsiran di atas.

❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

YATASANNAH (يَتَسَنَّه)

Kata ini berasal dari *tasannaha – yatasannahu –*

tasannuhan (تَسَنُّهًا – يَتَسَنَّهُ – تَسَنَّهَ), yang terambil dari *sanah* (سَنَة). Bentuk infinitifnya adalah *tasannuh*. Kata *sanah* (سَنَة) sendiri diperselisihkan oleh para pakar tentang akar katanya sebelum mendapat tambahan *ta marbûthah* (ة) pada akhirnya. Ada yang mengatakan asalnya adalah *sîn – nûn – waw* dengan beralasan bahwa jamak dari kata *sanah* (سَنَة) adalah *sanawât* (سَنَوَات). Namun, karena huruf *waw* dengan huruf *hâ'* memiliki kemiripan dalam pengucapan, huruf *waw*-nya terkadang diganti dengan huruf *hâ'* sehingga dapat dikatakan *sanahât* (سَنَهَات) sebagai jamak dari *sanah* (سَنَة). Ada juga yang mengatakan bahwa asal kata *sanah* (سَنَة) adalah *sanhah* (سَنْهَة), dari *sânahtu fulânan sanhatan* (سَانَهْتُ فُلَانًا سَنْهَةً = saya bergaul dengan fulan tahun demi tahun) kemudian huruf *hâ*-nya dibuang dan barisnya dipindahkan ke huruf *nûn* sehingga menjadilah *sanah* (سَنَة). Akar kata tersebut menurut Ibnu Faris menunjuk pada makna pokok 'waktu'. Dari situ lahir istilah *sanah* (سَنَة) yang berarti 'tahun'. Demikian juga lahir makna 'berubah' karena segala sesuatu akan mengalami perubahan seiring dengan berlalunya waktu.

Dalam Al-Qur'an, kata *sanah* (سَنَة) dan semua bentuk derivasinya terulang sebanyak 20 kali. Namun, penggunaan kata yang berwazan *tasannuh* atau *tasannaha* hanya satu kali, yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 259 dan bentuk yang digunakan di situ adalah bentuk *fi'l mudhâri'* yang didahului oleh huruf nafi, *lam yatasannah* (لَمْ يَتَسَنَّه = tidak berubah) yang menunjuk pada makanan dan minuman yang tidak berubah. Ada perbedaan *qiraat* pada kalimat *lam yatasannah* (لَمْ يَتَسَنَّه) tersebut jika dibaca *washal* (bersambung) dengan kalimat sesudahnya. Ibnu Mas'ud dan Thalhah bin Musrif membuang atau tidak melafalkan huruf *hâ*-nya, sedangkan jumhur tetap melafalkannya dan tidak membuangnya. Adapun kalau dibaca *waqaf* (berhenti) semuanya tetap membaca atau melafalkan huruf *hâ* tersebut.

Ayat itu mengemukakan tanda kekuasaan Allah yang ditunjukkan kepada seseorang yang melewati sebuah negeri yang telah hancur dengan memperlihatkan kepadanya bagaimana Allah menghidupkan orang yang telah mati sebagaimana disebutkan dalam firman-Nya "Atau apakah (kamu tidak memerhatikan) orang yang melalui suatu negeri yang (temboknya) telah roboh menutupi atapnya. Dia berkata, "Bagaimanakah Allah menghidupkan kembali negeri ini setelah roboh?" Maka, Allah mematikan orang itu selama 100 tahun baru dihidupkan kembali. Allah bertanya kepadanya, "Berapakah lamanya kamu tinggal di sini?" Ia menjawab, "Saya telah tinggal di sini sehari atau kurang dari sehari" Allah berfirman, "Sebenarnya kamu telah tinggal di sini 100 tahun lamanya; lihatlah makanan dan minumanmu yang belum berubah; dan lihatlah keledai kamu (yang telah menjadi tulang-belulang); Kami akan menjadikan kamu tanda kekuasaan Kami bagi manusia; dan lihatlah tulang-belulang keledai itu, bagaimana Kami menyusunnya kembali, kemudian Kami menutupnya dengan daging". Maka, tatkala telah nyata kepadanya (bagaimana Allah menghidupkan yang telah mati) dia pun berkata, "Saya yakin bahwa Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu". (QS. Al-Baqarah [2]: 259). Orang dan kampung yang dimaksud tidak dijelaskan dalam ayat, tetapi sebagian mufasir mengemukakan bahwa orang tersebut adalah seorang nabi, dan kampung tersebut adalah Baitul Maqdis. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

YATAWAFFÂ (يَتَوَفَّى)

Kata *yatawaffâ* terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *waw, fâ'*, dan *yâ'*, yang berarti 'sempurna'. Sesuatu yang mencapai kesempurnaan dikatakan *wafâ - yafî - wafâ'an* (وَفَى-يَفِى-وَفَاءً), seperti *wafâ al-kailu* (وَفَ الكَيْلُ = takaran sempurna), yaitu tidak berkurang jumlahnya. *Wafâ bi 'ahdihi* (وَفَى بِعَهْدِهِ = menepati janjinya), yaitu menyempurnakan janji dan tidak melanggar janji tersebut. Dari arti ini, kemudian terbentuk kata *tawaffâ - yatawaffâ - wafâh* (تَوَفَّى - يَتَوَفَّى - وَفَاةً), yang berarti 'wafat' atau 'mati' karena usianya telah sempurna.

Kata *yatawaffâ* (يَتَوَفَّى) dengan berbagai bentuknya disebut dalam Al-Qur'an sebanyak 65 kali. Berdasarkan makna konotatifnya, seperti dijelaskan oleh Al-Ashfahani, dapat dikelompokkan sebagai berikut:

Aufâ-yûfi (أَوْفَى-يُوْفِي = menyempurnakan), seperti yang terdapat dalam QS. Al-An'âm [6]: 152, QS. Yûsuf [12]: 59, dan QS. Al-Isrâ' [17]: 35. *Aufâ* (أَوْفَى = menepati) sebagai dirangkaikan dengan kata *'ahd* (عَهْد = janji), seperti yang terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 177, *wal-mûfûna bi 'ahdihim idzâ 'âhadû* (وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا = dan orang-orang yang menepati janjinya apabila dia berjanji).

Waffâ (وَفَّى) yang disebut dalam QS. An-Najm [53]: 37, *wa Ibrâhîma alladzî waffâ* (وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِى وَفَّىٰٓ = dan lembaran-lembaran Ibrahim yang selalu menyempurnakan janji). Menurut Az-Zamakhsyari, kata *waffâ* (وَفَّى) bisa dibaca tanpa *tasydîd wafâ* (وَفَى) dan juga dibaca dengan *tasydîd waffâ* (وَفَّى). Bacaan dengan *tasydîd* menunjukkan arti *mubâlagah* (مُبَالَغَة = hiper) dalam menyempurnakan janji, seperti kata *fa-atammahunna* (فَأَتَمَّهُنَّ) yang terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 124, yang menerangkan bahwa Nabi Ibrahim diuji oleh Tuhannya dengan beberapa perintah dan larangan, lalu Ibrahim *fa-atammahunna* (فَأَتَمَّهُنَّ = menyempurnakan perintah dan larangan tersebut). Artinya, menunaikan ujian-ujian Allah, seperti menyampaikan risalah dari Allah dan menyerahkan anaknya yang lebih berharga dari dirinya untuk dikorbankan.

Selain itu, *waffâ* (وَفَّى) juga dimaksudkan dalam arti 'memberikan haknya dengan sempurna', seperti dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 57, *fayuwaffîhim ujûrahum* (فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ = Allah akan memberikan dengan sempurna kepada mereka pahala amal kebaikan mereka). Sebelum kalimat itu, dijelaskan bahwa orang-orang yang beriman dan melakukan kebaikan, Allah akan memberikan dengan sempurna kepada mereka pahala amal kebaikan. Pahala amal kebaikan merupakan hak orang-orang yang beriman dan beramal saleh, yang akan diberikan oleh Allah kepada mereka dengan sempurna, dan menurut Al-Maraghi, tanpa dikurangi.

Tawaffâ - yatawaffâ (تَوَفَّى - يَتَوَفَّى = mewafatkan), seperti dalam QS. Az-Zumar [39]: 42, *Allâhu yatawaffâl-anfusa hîna mautihâ* (ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا = Allah mencabut jiwa [orang] pada saat kematinya). Kata *yatawaffâ* (يَتَوَفَّى) di sini ditafsirkan dengan arti *'qabadha'* (قَبَضَ = mencabut). Mencabut jiwa (roh) pada saat ajal, maksudnya adalah "Allah mewafatkan". Jika dalam QS. Az-Zumar [39]: 42, *fâ'il* (subyek pelaku) dari kata *tawaffâ* (تَوَفَّى) adalah Allah, maka dalam QS. Al-Anfâl [8]: 50, yang menjadi subjek pelaku adalah para malaikat.

Ar-Razi menjelaskan bahwa pencipta maut pada hakikatnya adalah Allah, tetapi Allah memberi tugas penuh kepada Malaikat Maut untuk mencabut nyawa. Kematian hanya berjalan dengan kekuasaan Allah dan untuk melakukannya diberikan sepenuhnya kepada Malaikat Maut, seperti ditegaskan dalam QS. As-Sajdah [32]: 11 dan QS. Al-An'âm [6]: 61.

Kata *tawaffa* (تَوَفَّى) dari *wa tawaffanâ ma'al-abrâr* (وَتَوَفَّنَا مَعَ ٱلْأَبْرَارِ = dan wafatkanlah kami beserta orang-orang yang berbakti), adalah kata perintah dari kata kerja *tawaffa* (تَوَفَّى = mewafatkan). Adapun kata *mutawaffin* (مُتَوَفِّ = yang mewafatkan) dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 55 merupakan *ism fâ'il* dari *fi'l mâdhî tawaffâ* (تَوَفَّى). Menurut Ar-Razi, kata kerja *tawaffâ - yatawaffâ* (تَوَفَّى - يَتَوَفَّى) berasal dari *akhadzasy-syai'a wâfiyan kâmilan* (أَخَذَ الشَّيْءَ وَافِيًا كَامِلًا = mengambil sesuatu dengan sempurna). Seseorang meninggal karena usianya telah sempurna, *'umrahû wâfiyan kâmilan* (عُمْرَهُ وَافِيًا كَامِلًا). Oleh karena itu, orang yang meninggal atau diwafatkan oleh Allah, ia telah sampai pada umur yang sempurna, *wâfiyan* (وَافِيًا).

Yatawaffâ berarti 'menidurkan', seperti dalam QS. Al-An'âm [6]: 60 disebutkan, *huwal-ladzî yatawaffâkum bil-laili* (يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ هُوَ ٱلَّذِى = Dia yang menidurkan kamu di malam hari). Menurut Ar-Razi, *yatawaffâ* (يَتَوَفَّى) dalam ayat ini berarti 'menidurkan'. Maksudnya, Allah mencabut roh orang yang tidur, sebagaimana mencabut roh orang-orang yang menemui

ajalnya (mati). Di sini dapat dijelaskan bahwa orang yang sedang tidur sesungguhnya dalam keadaan hidup, dan orang yang hidup nyawanya tidak dicabut seperti orang yang mati. Kata *tawaffâ* (تَوَفّى) dalam ayat ini merupakan metafor (bukan arti sebenarnya) karena dengan keadaan tidur, daya perasa hilang dari badan maka indra lahir tidak melakukan aktifitas. Dalam keadaan tidur, jasad lahir manusia tidak beraktivitas; dan pada orang mati, seluruh badannya terhenti dari segala aktivitas. Jadi, antara mati dan tidur terdapat keserupaan. Dalam ayat ini, untuk menyatakan "menidurkan", Allah menggunakan redaksi *tawaffâ* (تَوَفّى). ❖ *Iskandar Ritonga* ❖

YATÎM (يَتِيْم)

Kata *yatîm* memiliki tiga bentuk kata dasar. **Pertama**, *yatama - yaitimu- yutman - yatman* (يَتَمَ – يَيْتِمُ – يُتْمًا – يَتْمًا). **Kedua**, *yatima - yaitamu - yutman - yatman* (يَتِمَ – يَيْتَمُ – يُتْمًا – يَتْمًا). **Ketiga**, *yatuma - yaitumu - yutman - yatman* (يَتُمَ – يَيْتُمُ – يُتْمًا – يَتْمًا). Arti etimologisnya adalah 'sesuatu yang unik', 'yang tidak ada persamaannya'. Secara terminologis, kata tersebut berarti anak di bawah umur yang kehilangan ayahnya yang bertanggung jawab atas pembiayaan dan pendidikannya.

Bentuk dual, *tatsniyah* (تَثْنِيَة) dari kata tunggal *yatîm* adalah *yatîmâni/yatîmaini* (يَتِيْمَانِ – يَتِيْمَيْنِ). Jamaknya, banyak bentuk, yaitu *aitâm, yatâmâ, yatmah, maitamah,* dan *yatâim* (أَيْتَام – يَتَامَى – يَتْمَة – مَيْتَمَة – يَتَائِم). Bentuk tunggal, dua, maupun jamaknya itu terdapat dalam Al-Qur'an, tetapi bentuk jamak yang digunakan dalam Al-Qur'an hanyalah *yatâmâ.* Ketiga bentuk kata tersebut ditemukan dalam Al-Qur'an sebanyak 23 kali; tersebar dalam dua belas surah. Rinciannya adalah bentuk tunggal delapan kali; bentuk dua sekali, yaitu dalam QS. Al-Kahf [18]: 83, dan bentuk jamak empat belas kali.

Dari kedua belas surah yang menyebutkan kata *yatîm* dengan segala bentuknya, QS. An-Nisâ' sering menyebut kata itu, yaitu delapan kali. Hal ini mengisyaratkan adanya kesamaan dalam dua hal. **Pertama**, bahwa wanitalah yang menanggung beban berat berkenaan dengan anak yatim, sama seperti nasib anak yatim itu sendiri. **Kedua**, antara anak yatim dan wanita keduanya adalah sama-sama kelompok yang lemah dalam struktur masyarakat. Di samping itu, anak yatim bersama kelompok-kelompok lemah lainnya (orang-orang miskin, budak-budak, orang-orang tak bersuku dalam budaya masyarakat Arab, dan anak-anak perempuan) mendapat perhatian serius dari Al-Qur'an sebagai kelompok yang harus diberdayakan dengan ditingkatkan kesejahteraan sosialnya. Al-Qur'an mencela orang-orang yang bernafsu sekali mengumpulkan harta kekayaan (QS. Al-Humazah [104]: 1-7), tetapi acuh terhadap penderitaan orang-orang di sekitarnya. Mereka tidak berbuat baik kepada anak yatim dan tidak berusaha membantu orang miskin (QS. Al-Fajr [89]: 15-20)

Mengasihi anak yatim merupakan ajaran universal yang diajarkan oleh agama sejak dahulu kala. Nabi Khidhr pernah mengajarkan hal ini kepada Nabi Musa as. (QS. Al-Kahfi [18]: 82). Kepada Bani Israil, hal itu juga diajarkan, tetapi kebanyakan mereka mengabaikannya (QS. Al-Baqarah [2]: 83). Al-Qur'an menegaskannya kembali, bahkan lebih tegas dengan menyatakan bahwa orang yang tidak memedulikan nasib anak yatim, serupa dengan mendustakan ajaran agama atau hari kemudian (QS. Al-Mâ'ûn [107]: 1-7). Oleh karena itu, anak yatim tidak boleh diperlakukan secara sewenang-wenang, sehingga menyakitinya baik secara fisik maupun psikis (QS. Adh-Dhuhâ [93]: 9). Namun, melaksanakan ajaran tersebut memang sulit, ibarat "menempuh jalan yang mendaki lagi sukar" (QS. Al-Balad [90]: 11-12).

Berbuat baik kepada anak yatim menjadi salah satu tema penting dalam Al-Qur'an. Mengurus urusan mereka secara patut adalah baik, dan jika kamu menggauli mereka, maka mereka adalah saudaramu dan Allah mengetahui siapa yang membuat kerusakan dari yang mengadakan perbaikan (QS. Al- Baqarah [2]: 220)

Ada banyak cara yang dapat dilakukan

untuk mereka. Misalnya, memperlakukan mereka secara tepat (QS. An-Nisâ' [4]: 12), memberi nafkah (QS. Ad-Dahr [76]: 8; QS. Al-Balad [90]: 15; QS. Al-Baqarah [2]: 177 dan 215),dan memuliakan mereka (QS. Al-Fajr [89]: 7)

Al-Qur'an memberikan alternatif dalam membiayai kebutuhan anak yatim, terutama yang tidak memiliki harta, antara lain dengan *ganîmah* (غَنِيْمَة = harta rampasan perang) (QS. Al-Anfâl [8]: 41), yaitu kas negara yang didapat dari musuh dengan jalan peperangan, dan *fay'* (فَيْء = harta rampasan) (QS. Al-Hasyr [59]: 7) yaitu kas negara yang didapat dari kafir *dzimmiy* (ذِمِّيّ) dengan kompensasi jaminan keamanan dan perlindungan. Mereka wajar diberi warisan ketika hadir pada acara pembagian harta warisan, kendati tidak wajib karena mereka bukan keluarga ahli waris (QS. An-Nisâ' [4]: 8)

Mengelola harta anak yatim merupakan bagian integral dari mengasuh atau mengurus mereka. Oleh karena itu, pengasuh dan pengurus anak-anak yatim diperkenankan mengembangkan harta mereka melalui berbagai kegiatan usaha atau investasi yang sekiranya dapat mendatangkan keuntungan atau kebaikan untuk masa depan anak yatim itu (QS. Al-An'âm [6]: 152 dan QS. Al-Isrâ' [17]: 34)

Al-Qur'an secara tegas mengingatkan siapa pun yang mengelola harta anak yatim agar berhati-hati. Hal tersebut agar tidak ada harta mereka yang disalahgunakan, apalagi jika dilakukan secara sengaja. Melakukan tindakan demikian ibarat memakan api sepenuh perut dan menyebabkan pelakunya dimasukkan ke dalam neraka (QS. An-Nisâ' [4]: 10). Hal ini bukan berarti harta anak yatim tidak boleh sedikit pun menggunakan harta mereka (QS. An-Nisâ' [4]: 6).

Menurut Al-Maraghi, yang dilarang dilakukan terhadap anak yatim berkenaan dengan hartanya adalah jika pengasuh atau pengelola harta anak yatim membelanjakan hartanya secara berlebih-lebihan, sekali pun ditujukan untuk anak yatim sendiri, atau bersegera memanfaatkan harta anak yatim sebelum menginjak usia dewasa sehigga mereka kehabisan harta bila dewasa. Sebaiknya, jika pengasuh atau pengelola harta anak yatim itu kaya, tidak perlu mengambil bagian dari harta anak yatim. Namun, jika tidak mampu, ia diperbolehkan mengambil harta anak yatim sekadarnya (QS. An-Nisâ' [4]: 6).

Setelah anak yatim menginjak usia dewasa, pengasuh atau pengelola harta mereka agar menyerahkan seluruh hartanya kepada mereka (QS. Al-An'âm [6]: 152; QS. Al-Isrâ' [17]: 34). Al-Qur'an secara tegas melarang kecurangan-kecurangan, misalnya dengan menukar harta anak yatim yang berkualitas dengan yang tidak, mesti sejenis, atau menggunakan harta mereka bersama dengan hartanya untuk kepentingan pengasuh atau pengelolanya (QS. An-Nisâ' [4]: 2). Hendaknya, sebelum penyerahan didahului dengan menguji kedewasaan mereka agar diperoleh kepastian bahwa mereka benar-benar telah dewasa dan mampu bertanggung jawab atas segala tindakannya, (QS. An-Nisâ' [4]: 6).

❖ *Syafii* ❖

YAUM (يَوْم)

Secara harfiah, kata *yaum* berarti 'hari', yang berdurasi 24 jam. Jika kata *yaum* diperhadapkan dengan kata *lail* (لَيْل) maka menurut batasan umum, yang disebut *yaum* adalah waktu dari mulai terbit matahari hingga terbenamnya. Namun, ada juga yang menyebut batasannya dari mulai terbit fajar hingga terbenam matahari, sesuai dengan batasan waktu sehari untuk ibadah puasa. Bentuk jamaknya adalah *ayyâm* (أَيَّام) dan *ayâwîm* (أَيَاوِيْم). Hanya bentuk jamak *ayyâm* yang digunakan dalam Al-Qur'an.

Jika dinyatakan dengan *al-yauma* (اليَوْمَ), maka dimaksudkan untuk waktu 'pada hari ini'. Selain itu, kata *yaum* dapat diikuti dengan kata *idz* (ئِذ) yang digabung menjadi *yauma'idz* (يَوْمَئِذ), yang berarti 'pada hari itu' atau 'pada waktu itu'.

Bentuk jamak *ayyâm* memunyai pengertian khusus jika disandarkan kepada kata tertentu, seperti *ayyâmul-'Arab* (أَيَّامُ الْعَرَب), *ayyâmullâh* (أَيَّامُ الله), dan *ibnul-ayyâm* (ابْنُ الْأَيَّام). Kata

ayyâmul-'Arab secara harfiah berarti 'hari-hari bangsa Arab'; namun maksudnya adalah peristiwa-peristiwa dan peperangan-peperangan yang dialami oleh bangsa tersebut. Kata *ayyâmullâh*, maksudnya adalah hari-hari yang dilalui atau peristiwa-peristiwa yang dialami suatu kaum di masa lalu, seperti kaum Musa, kaum Nuh, kaum 'Ad, dan kaum Tsamud, dan sebagainya, baik karena nikmat-nikmat yang dianugerahkan maupun siksa-siksa yang diturunkan oleh Allah. Dan *ibnul-ayyâm* berarti orang yang mengetahui tentang hari-hari atau peristiwa-peristiwa tersebut. Di antara kata-kata yang disebutkan itu hanya kata *ayyâmullah* yang terdapat dalam Al-Qur'an, yaitu dalam QS. Ibrâhîm [14]: 5 dan QS. Al-Jâtsiyah [45]: 14.

Dalam Al-Qur'an, kata *yaum* yang berbentuk *mufrad* (dalam berbagai *i'rab*nya: اليَوْمُ — اليَوْمَ — اليَوْمِ — يَوْمٌ — يَوْمًا — يَوْمِ) tersebut sebanyak 365 kali, dalam bentuk *mutsannâ* (dalam frasa: فى يَوْمَيْنِ) tersebut sebanyak tiga kali, dan dalam bentuk jamak (أيَّام) tersebut sebanyak 27 kali, sehingga seluruhnya berjumlah 405 kali. Di samping itu, banyak di antaranya yang berangkai dengan kata sifat, selain dalam bentuk kata majemuk, seperti: *al-yaumul âkhir* (اليَوْمِ الآخِرِ = hari kemudian, hari akhirat), *yaumul qiyâmah* (يَوْمِ القِيَامَةِ = hari kiamat), *yaumuddîn* (يَوْمِ الدِّيْنِ = hari pembalasan), *yaumul hasrah* (يَوْمِ الحَسْرَةِ = hari penyesalan), *yaumul ba'ts* (يَوْمِ البَعْثِ = hari kebangkitan), *yaumul fashl* (يَوْمِ الفَصْلِ = hari keputusan), *yaumut-talâq* (يَوْمِ التَّلاقِ = hari pertemuan), *yaumul jam'i* (يَوْمِ الجَمْعِ = hari berkumpul), *yaumul wa'îd* (يَوْمِ الوَعِيْدِ = hari pelaksanaan ancaman), *yaumut-taghâbun* (يَوْمِ التَّغَابُنِ = hari penampakan kesalahan-kesalahan), dan sebagainya.

Adapun kata *yauma'idzin* (يَومَئِذٍ) digunakan tidak kurang dari 70 kali, tersebar dalam berbagai ayat, yang menunjukkan keadaan waktu di dunia maupun di akhirat. Di antara yang menunjukkan keadaan waktu di dunia adalah yang tersebut dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 167, *hum lil kufri yaumaidzin aqrabu minhum lil îmân* (هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ = Pada hari itu, mereka lebih dekat kepada kekafiran daripada keimanan).

Di antara kata *yaum* yang disebut dalam Al-Qur'an, ada yang membawa kepada perbedaan pengertian di antara para mufasir. Perbedaan itu timbul karena adanya ukuran (*miqdâr*) tertentu yang disebutkan. Misalnya, ketika Al-Qur'an menyebut perihal penciptaan langit, bumi, dan isinya, dinyatakan: *"allâhul-ladzî khalaqas-samâwâti fî sittati ayyâm* (اللَّهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَتِ وَالأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ = Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam hari) dalam QS. Al-A'râf [7]: 54), dan ayat-ayat yang semakna dengan sedikit perbedaan lafal, antara lain QS. Yûnus [10]: 3, QS. Hûd [11]: 7, dan QS. Al-Furqân [25]: 59. Masing-masing menggunakan ukuran waktu *fi sittati ayyâm*, dalam tempo "enam hari".

Ada pernyataan Al-Qur'an yang menggambarkan ukuran waktu tertentu, yaitu QS. Al-Hajj [22]: 47 yang berbunyi: *"wa inna yauman 'inda rabbika kaalfi sanatin mimmâ ta'uddûn"* (وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ = sesungguhnya satu hari menurut "ukuran" Tuhanmu seperti seribu tahun menurut perhitunganmu), demikian juga yang disebut dalam QS. As-Sajdah [32]: 5. Selain itu, dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 4 dinyatakan:

تَعْرُجُ الْمَلَئِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ

(ta 'rujul malâikatu warrûhu ilaihi fî yaumin kâna miqdâruhû khamsîna alfa sanatin)
"Para malaikat dan 'Jibril' naik [menghadap] kepada-Nya pada hari yang ukurannya lima puluh ribu tahun). Ayat ini menyebutkan ukuran waktu yang berbeda dari ayat sebelumnya."

Dalam sebuah riwayat disebutkan, bahwa ketika seseorang bertanya kepada Ibnu Abbas mengenai dua macam ukuran hari tersebut, Ibnu Abbas memberikan jawaban ringkas, "Keduanya itu disebutkan oleh Allah dalam kitab-Nya, dan Allah paling mengetahui maksudnya. Saya tidak suka mengatakan sesuatu yang tersebut dalam kitab Allah yang saya tidak mengetahuinya."

Al-Qurthubi, dalam tafsirnya mengenai

waktu sehari yang sebanding dengan seribu tahun menurut waktu di dunia, menjelaskan bahwa kecepatan tempuh para malaikat sangat tinggi, sehingga sehari daya tempuh mereka setara dengan seribu tahun waktu tempuh manusia di dunia. Menurut Qatadah, ukuran seribu tahun itu adalah untuk perjalanan turun dari langit ke bumi dan naik lagi ke langit, atau lima ratus tahun untuk setiap perjalanan. Menurut Ibnu Abbas dan Adh-Dhahhak, waktu seribu tahun itu untuk perjalanan turun saja, dan seribu tahun lagi untuk perjalanan naik.

Mengenai pernyataan bahwa waktu sehari sebanding dengan lima puluh ribu tahun itu, Al-Qurthubi mengutip pendapat Ats-Tsa'labi yang dikutipnya dari Mujahid, Adh-Dhahhak, dan Qatadah, bahwa jarak tempuh lima puluh tahun itu adalah antara bumi dan *Sidratul-Muntahâ*, tempat Jibril berada.

Abu Sa'id Al-Khudri meriwayatkan bahwa para sahabat pernah bertanya kepada Rasulullah mengenai pengertian ayat "sehari setara dengan lima puluh ribu tahun" itu, karena begitu panjangnya menurut mereka. Maka beliau bersabda: *"Demi Allah sesungguhnya hari itu ringan [berlangsung singkat] bagi orang beriman, bahkan lebih singkat baginya daripada melakukan shalat fardhu di dunia"*. (HR. Ahmad). Dalam kesempatan lain beliau bersabda: *"Tidak ada pemilik simpanan harta yang tidak menunaikan kewajiban [zakat] hartanya kecuali ia ditelentangkan di atas batu neraka Jahannam, lalu diseterika dahinya, pinggangnya, dan punggungnya, sampai saat Allah mengadili semua hamba-Nya yang sehari ukurannya setara dengan lima puluh ribu tahun menurut hitungan kamu. Setelah itu barulah ia menemukan jalannya, apakah ke surga ataukah ke neraka"*. (HR. Ahmad).

Demikian juga pendapat Al-Qusyairi bahwa waktu itu adalah hari di akhirat yang sehari ukurannya setara dengan seribu tahun menurut ukuran manusia. Hal itu dikarenakan besarnya masalah penciptaan langit dan bumi, bukan berarti Allah tak mampu melakukannya dalam waktu singkat, tetapi Dia hendak memberi pengetahuan kepada para hamba-Nya secara perlahan dan seksama, dan agar para malaikat dapat melihat kemahakuasaan-Nya dari waktu ke waktu. Hikmah demikian itu dipahami bila malaikat diciptakan sebelum langit dan bumi.

Selain itu, dari tiga ayat yang menyebut kata *yaumain* (فِى يَوْمَيْن = dalam waktu dua hari) dua ayat di antaranya berkait dengan penciptaan bumi, yaitu QS. Fushshilat [41]: 9 yang berbunyi: *qul ainnakum takfurûna billadzî khalaqal ardha fi yaumaini* (قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ = Katakanlah: Sungguh patutkah kamu mengingkari Zat yang menciptakan bumi dalam "dua hari) dan surah yang sama ayat 12 yang berbunyi: *"faqadhâhunna sab'a samawâtin fî yaumaini"* (فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ = Dia menjadikan tujuh langit dalam "dua hari"). Selain itu, dalam QS. Fushshilat [41]: 9-10 dinyatakan bahwa bumi diciptakan dalam "dua hari", lalu Allah menciptakan gunung-gunung, memberkati serta menentukan makanan, dalam waktu "empat hari" atau *"wa qaddara fihâ aqwâtahâ fi arba 'ati ayyâmin"* (وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ). Jika diperhatikan sepintas lalu, kedua ayat yang menyatakan "dua hari" dan "empat hari" berkait dengan penciptaan bumi dan langit ini tampak saling bertentangan dengan ayat-ayat yang menyebut *sittata ayyâm* (سِتَّةَ أَيَّام = dalam waktu enam hari) sebagaimana telah disebut.

Atas kedua macam pernyataan ayat-ayat mengenai penciptaan langit dan bumi serta isinya itu, Abdullah bin Salam meriwayatkan bahwa penafsiran ayat-ayat tersebut adalah (1) Allah menciptakan bumi dalam dua hari, lalu menentukan makanan (*aqwât*) dalamnya dalam dua hari, dan menciptakan langit dalam dua hari. (2) Penciptaan bumi pada hari Ahad dan Senin, penentuan makanan pada hari Selasa dan Rabu, dan penciptaan langit pada hari Kamis dan Jumat, dan pada jam terakhir pada hari Jumat itu Allah menciptakan Adam dalam tempo singkat. Sementara itu, Al-Qurthubi dalam tafsirnya menjelaskan bahwa perkataan *fi arba'ati ayyâm* (فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّام = dalam empat hari) dalam ayat itu adalah total keseluruhan waktu, yakni

penciptaan bumi saja dalam waktu dua hari lalu dua hari berikutnya diteruskan dengan membuat gunung-gunung serta menetapkan rizki untuk penghuni bumi dan apa saja yang dibutuhkan untuk kehidupannya. Menurut Mujahid dan Qatadah, di permukaan bumi itu Allah menciptakan sungai, pepohonan, dan satwa pada hari Selasa dan Rabu. Dengan demikian tidak ada pertentangan antara ayat-ayat tersebut.

Mengenai makna "sehari" yang setara dengan "seribu tahun" dan "lima puluh ribu tahun" itu ada pula yang berpendapat bahwa hari itu adalah hari dalam hitungan manusia di dunia. Hal itu disebabkan kebiasaan dalam bahasa Arab bahwa hari-hari yang tidak disukai digambarkan dengan waktu yang panjang, dan hari-hari yang menyenangkan digambarkan dengan waktu yang pendek.

Ada beberapa pendapat mengenai waktu di hari akhirat. Ada pendapat yang mengatakan bahwa pada hari Kiamat ada beberapa hari, ada suatu hari yang setara dengan seribu tahun dan ada yang setara dengan lima puluh ribu tahun. Pendapat lain menyatakan, bahwa di hari Kiamat itu ada bermacam-macam rentang waktu: ada siksaan yang berdurasi seribu tahun, dan ada pula yang berdurasi lima puluh ribu tahun. Sementara itu ada pendapat lain yang menyatakan, bahwa pada hari Kiamat itu ada lima puluh tempat perhentian (*mauqif*, jamak: *mawâqif*, terminal), dan waktu yang diperlukan pada setiap *mawqif* itu ekuivalen dengan seribu tahun ukuran dunia.

Mufasir lain mengatakan bahwa perbedaan sistem gerak yang ada pada suatu subjek dapat mengakibatkan perbedaan waktu yang diperlukan untuk mencapai suatu sasaran. Sebagai contoh benda keras, suara, dan cahaya memunyai kecepatan tempuh yang berbeda. Selain itu, waktu yang dialami manusia di dunia tidak sama dengan yang ada di akhirat, dikarenakan perbedaan dimensi kehidupan pada kedua alam tersebut. Sebagai contoh, para pemuda yang dikenal sebagai *Ashhâbul-Kahfi* telah ditidurkan oleh Allah selama lebih dari tiga ratus tahun dalam gua, namun ketika terbangun mereka menduga bahwa tidur itu hanya berlangsung sehari atau kurang (lihat QS. Al-Kahfi [18]: 19). Dalam *Tafsîr Ibnu Katsîr* dan *Al-Jalâlain* dinyatakan bahwa dugaan mereka itu didasari bahwa mereka masuk gua itu pada pagi hari dan terbangun pada sore hari, maka mereka mengira bahwa sore itu adalah hari ketika mereka masuk itu juga. Meskipun mereka berada dalam ruang dan waktu dunia yang berdurasi lebih dari tiga ratus tahun itu, mereka merasakannya hanya beberapa saat saja. Hal tersebut terjadi karena pada ketika itu Allah melepaskan kesadaran mereka dari dimensi waktu dunia.

❖ *Aminullah Elhady* ❖

YA'ÛS (يَؤُوس)

Kata *ya'ûs* merupakan kata benda *ism fâ'il mufrad* (pelaku tunggal) dari kata kerja *yaisa* (يَئِسَ), *yai'asu* (يَيْأَسُ) atau *yai'isu* (يَيْئِسُ), dan *mashdar*-nya *ya'san* (يَأْسًا) dan *ya'âsah* (يَئَاسَة).

Kata *yaûs* dan kata lain yang seasal dengan kata ini dalam Al-Qur'an terdapat pada 12 ayat. Tiga ayat mengambil bentuk *isml fâ'il, yaus* (يَؤُس), yaitu terdapat dalam QS. Hûd [11]: 9, QS. Fushshilât [41]: 49, QS. Al-Isrâ' [17]: 83. Sebanyak enam ayat dalam bentuk *fi'l mâdhî*, yaitu tertera dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 3, QS. Al-Mumtahanah [60]: 13, QS. Ath-Thalâq [65]: 4, QS. Al-'Ankabût [29]: 23, QS. Yûsuf [12]: 110 dan 80. Dua ayat dalam bentuk *fi'il mudhâri'*, seperti QS. Yûsuf [12]: 87 dan QS. Ar-Ra'd [13]: 13, serta satu ayat mengambil bentuk *fi'il nahy* dalam QS. Yûsuf [12]: 87.

Kata *yaisa* (يَئِسَ), *yaiasu* (يَيْأَسُ) memunyai tiga pengertian. **Pertama**, *yaisa* berarti *"qath'ul-amal"* (قَطْعُ الْأَمَل = putus harapan dan keinginan). Senada dengan pengertian ini, Al-Ashfahani mengartikan kata ini dengan *"intifa'uth thama'i'"* (اِنْتِفَاءُ الطَّمَع = tidak adanya keinginan). Secara umum, pengertian ini banyak terdapat dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Di samping kata *yaus*, kata *al-qanathu* (اَلْقَنَطُ) juga memunyai arti putus harapan. Kata ini dalam berbagai bentuknya terdapat dalam enam ayat, yaitu QS. Asy-Syûrâ

[42]: 28, QS. Az-Zumar [39]: 53, QS. Al-Hijr [15]: 56, QS. Ar-Rûm [30]: 36, QS. Al-Hijr [15]: 55 dan QS. Fushshilât [41]: 49.

Kedua, kata ini berarti *"'alima"* (عَلِمَ = mengetahui), seperti dalam kalimat *"alam taiasu ay alam ta'lamu anna* (أَلَمْ تَيْأَسْ أَيْ أَلَمْ تَعْلَم أَنَّ··· = apakah engkau tidak mengetahui bahwa ...). Pengertian ini juga terdapat dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 31, *afalam yaiasilladzîna âmanû an lau yasyâ'a Allah lahadan-nâsa jamî'an* (أَفَلَمْ يَايْئَسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا = Tidakkah orang-orang yang beriman itu mengetahui, bahwa kalau Allah mau, niscaya diberi-Nya hidayat kepada manusia seluruhnya?). Dan **ketiga**, kata *yaisa* memunyai arti *'aqama* (عَقَمَ = mandul), seperti dalam kalimat *"aiasallâhul-mar'ah"* (أَيْأَسَ اللهُ الْمَرْأَة = Allah memandulkan wanita). Artinya, Allah menempatkannya dalam keadaan putus harapan dalam mendapatkan dan melahirkan seorang anak. Sifat *yaûs* (putus asa) ini dapat menerpa siapa saja. Ia tidak mengenal ras dan suku bangsa serta agama. Setiap orang dewasa—apalagi bila tidak beriman kepada Allah—akan mengalami perasaan ini. Al-Qur'an mengabadikan dan memberi contoh kisah Nabi Ibrahim as. yang pada suatu ketika hampir berputus asa karena dia belum memunyai generasi penerus atau keturunan, sedangkan usianya telah lanjut. Lalu, datanglah Malaikat untuk melarangnya agar tidak berputus asa serta memberi kabar gembira bahwa dia diberi Allah seorang anak (Nabi Ishaq a.s.) yang sesuai dengan Sunnah-Nya (QS. Al-Hijr [15]: 52-56).

Ash-Shabuni dalam menafsirkan QS. Fushshilât [41]: 19, *"La yas'amul-insânu min du'âilkhairi wa in massahusy-syarru faya'ûsun qanûthun"* (لَّا يَسْـَٔمُ ٱلْإِنسَـٰنُ مِن دُعَآءِ ٱلْخَيْرِ وَإِن مَّسَّهُ ٱلشَّرُّ فَيَـُٔوسٌ قَنُوطٌ = melihat bahwa manusia bila didera oleh berbagai macam musibah dan cobaan yang mahahebat akan menjadikannya berputus harapan terhadap rahmat Allah. Baginya, ayat ini merupakan gambaran atas kegelisahan manusia yang bila diberi nikmat berlebih ia menjadi sombong dan angkuh. Dan bila ia ditimpa cobaan, ia menjadi putus asa, seperti yang dijelaskan dalam QS. Al-Ma'ârij [70]: 20. Ada tiga macam gelar atau golongan manusia yang berkaitan dengan keputusasaan dalam Al-Qur'an. **Pertama**, golongan *kâfirûn* (كَافِرُوْنَ = orang kafir) dalam QS. Yûsuf [12]: 87. **Kedua**, golongan *dhâllûn* (ضَالُّوْنَ = orang sesat) dalam QS. Al-Hijr [15]: 56; dan **ketiga**, golongan *musrifûn* (مُسْرِفُوْنَ = manusia yang melampaui batas) dalam QS. Az-Zumar [39]: 53. Bagi kelompok *kâfirûn* ini, menurut Fakhruddin Ar-Razi, jiwa putus asa mereka timbul karena tidak adanya keyakinan bahwa Tuhan Mahakuasa dalam penyempurnaan sesuatu, Maha Mengetahui segalanya, serta Pemurah dan Mulia. Bahkan, mereka percaya bahwa Dia kikir dan tidak memberi apa pun bagi manusia. Yang dimaksud dengan kelompok *kâfirûn* di sini adalah mereka yang hatinya telah tertutup dari pancaran Ilahi atau mereka yang tidak mensyukuri nikmat-Nya. Adapun golongan *dhâllûn* ini, jiwa putus asa mereka timbul karena kebodohan (*jâhil*) dalam tiga sifat Tuhan, yaitu Mahakuasa, Maha Mengetahui kebutuhan hidup makhluk-Nya, dan Maha Suci dari sifat kikir. Kebodohan terhadap ketiga hal ini, dapat menjerumuskan kepada kesesatan. Menurut Al-Maraghi dan Abu As-Su'ud bahwa kesesatan yang berakibat kepada timbulnya putus asa adalah karena kesalahan mereka dalam menempuh jalan kebenaran dan kelalaian serta kealpaan mereka dalam mengharap kepada-Nya.

Bagi golongan *musrifûn*, jiwa putus asa tersebut muncul karena mereka telah melampaui batas kemampuan (potensi) diri yang telah diberikan Tuhan (QS. Asy-Syûrâ [42]: 27-28). Semakin jauh manusia melampaui batas-batas potensi dan kemampuan dirinya, semakin tinggi pula tingkat dan kadar putus asa yang akan terjadalam diri dan jiwa. ❖ *Ris'an Rusli* ❖

YUHMÂ (يُحْمَى)

Yuhmâ adalah bentuk *fi'il mudhâri' majhûl* (kata kerja pasif bentuk sekarang). Kata tersebut tersusun dari huruf-huruf *hâ'*, *mîm*, dan *yâ'* (ح — م — ى) yang memunyai dua makna denotasi. **Pertama**, 'panas' yang merupakan

derivasi dari kata *hamiya - yahmâ - hamyan* (حَمِيَ – يَحْمَى – حَمْيًا). Makna itu kemudian berkembang menjadi, antara lain, 'marah' karena darahnya memanas; 'mengobarkan/menggelorakan' karena membuat semangat jadi panas; 'pedas' karena terasa panas. **Kedua**, 'menjaga' yang merupakan derivasi dari *hamâ - yahmî - himâyah* (حَمَى – يَحْمِي – حِمَايَة). Makna kedua ini pun berkembang menjadi, antara lain, 'membela' karena menjaga dari hal-hal yang mengancam; 'mempertahankan' karena menjaga eksistensinya; 'anjing/singa' karena dijadikan sebagai penjaga; 'pengacara' karena menjaga terdakwa dari tuduhan/hukuman; 'pantangan' karena menjaga dari hal yang dapat membuat sakit.

Kata *yuhmâ* dan pecahannya dalam Al-Qur'an terulang enam kali dan *yuhmâ* (يُحْمَى = dipanaskan, dibakar) sendiri hanya disebut sekali, yaitu dalam QS. At-Taubah [9]: 35. Kata lainnya berbentuk *ism fâ'il, hâmiyah* (حَامِيَة = yang panas) terulang dua kali, yaitu QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 4 dan QS. Al-Qâri'ah [101]: 11; dengan bentuk *mashdar, hamiyyah* (حَمِيَّة = kesombongan) disebutkan dalam QS. Al-Fath [48]: 26; dan dengan kata benda, *hâm* (حَام = unta jantan) dinyatakan dalam QS. Al-Mâ'idah [5]: 103.

Kata *yuhmâ* (يُحْمَى = dipanaskan) dalam QS. At-Taubah [9]: 35 berkaitan dengan hari kiamat. Hari itu suasana dan hawanya dipanaskan Allah untuk para pendeta Yahudi dan Nashrani yang dulunya ketika di dunia suka memakan harta orang lain dengan jalan batil dan menghalangi orang ke jalan Allah, orang-orang yang menimbung emas dan perak dan tidak menafkahkannya di jalan Allah, termasuk orang Yahudi, Nashrani, dan kaum Muslimin. Menurut Az-Zamakhsyari, yang menjadikan hari itu panas adalah api neraka sebagaimana disebutkan dalam ayat lain: *nârun hâmiyah* (نَارٌ حَامِيَة = api yang sangat panas), QS. Al-Ghâsyiyah [88]: 4 dan QS. Al-Qâri'ah [101]: 11. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

YUMAHHISH (يُمَحِّص)

Kata *yumahhish* (يُمَحِّص) adalah bentuk *fi'il mudhâri'* dari kata *mahhasha-yumahhishu tamhîshan* (مَحَّصَ – يُمَحِّصُ – تَمْحِيْصًا) berakar dari huruf *mîm* (م), *hâ* (ح), dan *shâd* (ص) menunjukkan arti 'menyucikan' atau 'membersihkan'. Dari makna itu berkembang, antara lain 'memurnikan' karena membersihkan dari adanya campuran lain; 'buang air' karena membersihkan perut dari kotoran; 'bersinar' karena yang bersih biasanya bersinar; 'menguji' karena menampakkan kemampuan dan kekurangan; 'menjauhkan' karena membersihkan dari segala pengaruh buruk yang dapat menimpanya; dan 'lari' karena membebaskan atau menjauhkan diri dari bahaya. Menurut Al-Ashfahani, *mahasha* berarti 'menyucikan atau membersihkan sesuatu dari segala cacat', seperti dosa. Penggunaan kata ini, menurutnya dapat dibagi dua, yakni membersihkan cacat sehingga terpisah dari aslinya, seperti memurnikan emas dari adanya campuran dan membersihkan cacat sehingga hilang dari pemiliknya, seperti membersihkan orang dari dosa.

Kata *yumahhish* (يُمَحِّص) dalam Al-Qur'an ditemukan hanya pada dua ayat, yakni dalam bentuk *fi'l mudhâri' mazîd* (berimbuhan huruf), terdapat dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 141 dan 154. Kedua ayat tersebut digunakan berkaitan dengan jihad. Dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 141 dinyatakan bahwa: *"Allah akan membersihkan orang-orang yang beriman dan membinasakan orang-orang kafir"*. Dalam ayat-ayat sebelumnya dijelaskan, bahwa orang Islam mengalami kekalahan pada Perang Uhud sehingga di antara mereka ada yang bersikap lemah dan bersedih hati maka Allah menghibur mereka bahwa orang yang beriman adalah orang yang paling tinggi derajatnya di sisi Allah, kekalahan dan kemenangan adalah sudah menjadi sunatullah yang dipergilirkan agar manusia mendapat pelajaran. Namun, Allah menegaskan, bahwa orang-orang beriman tetap akan menjadi pemenang karena segala sikap keraguan, kelemahan, dan kesedihan serta dosa akan hilang dari mereka sementara orang-orang kafir tetap dihinggapi oleh rasa cemas dan dosa sehingga kelak menjadi orang yang terkalahkan.

Al-Himsi menafsirkan kata *yumahhish*

(يُمَحِّص) dalam ayat tersebut (QS. Âli 'Imrân [3]: 141) dengan membersihkan orang-orang beriman dari segala cacat atau kekurangan dan pengaruh setan. Al-Qurthubi menafsirkan kata itu dengan 'menguji', yakni menguji orang beriman atas kekalahan yang dialami pada Perang Uhud; 'membersihkan', yakni membersihkan orang beriman dari dosa-dosa dan kesalahan mereka sehingga ditimpa kekalahan; dan 'mengikhlaskan' sebagai dikutip dari pendapat Al-Farra', yakni orang beriman ikhlas berbuat dan rela menerima akibatnya sekalipun suatu kekalahan, karena hal itu adalah kehendak Allah swt. Penggunaan makna yang terakhir ini, 'ikhlas', seperti penggunaan dalam sebuah doa berbunyi: (اللَّهُمَّ مَحِّصِ عَنَّا = Ya Allah! bersihkanlah dosa-dosa kami'. As-Suyuthi dan Ibnu Katsir menafsirkan kata itu dengan 'membersihkan orang-orang beriman dari dosa-dosa mereka'.

Kalau dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 141 dijelaskan secara umum sikap umat Islam atas kekalahan pada Perang Uhud, maka dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 154 dinyatakan secara operasional bahwa pertolongan Allah yang diberikan kepada umat Islam, setelah mereka berduka cita dan bersedih hati, atas kekalahan pada Perang Uhud yang disebabkan kedurhakaan mereka atas perintah Nabi saw. dengan keamanan yang berupa kantuk. Sedangkan mereka yang meragukan kerasulan Nabi Muhammad saw. dan menyangka bahwa sekiranya Nabi saw. adalah benar-benar Rasul Allah swt. dia tidak akan dapat dikalahkan dalam peperangan mereka. Mereka tetap cemas dan menyembunyikan kecemasannya dalam hati. Padahal yang demikian itu merupakan ujian bagi umat Islam terhadap apa yang ada dalam dada mereka dan untuk membersihkan apa yang ada dalam hati mereka.

As-Suyuthi dan Al-Qurthubi mengatakan bahwa kata *waliyumahhisha mâ fî qulûbikum* (وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ) dalam ayat tersebut berarti Allah akan membedakan dan memisahkan keraguan, kecemasan, dan kesedihan yang ada dalam hati umat Islam, bagi-Nya tidak ada yang tersembunyi. Jihad atau berperang di jalan Allah adalah kewajiban bagi umat Islam. Karena itu, kekakalahan dan tidak turunnya pertolongan Allah pada Perang Uhud merupakan salah satu ujian Allah terhadap umat Islam. Ibnu Kasir menambahkan bahwa kekalahan pada Perang Uhud sebagai suatu ujian adalah untuk mengetahui siapa di antara mereka yang beriman dan siapa yang munafik atau kafir. Hal ini menunjukkan bahwa di kalangan umat Islam, jika ditimpa suatu kekalahan, maka di antara mereka ada yang tetap beriman dan ada pula yang munafik atau kafir.

Di antara orang yang berjihad di jalan Allah ada yang dimotivasi oleh keikhlasan sehingga mereka tidak akan diliputi oleh kesedihan, kecemasan, dan keraguan; dan ada pula yang dimotivasi oleh keinginan material sehingga jika kalah dan tidak mendapatkan keinginannya, maka mereka akan bersedih hati, cemas, dan ragu atas keyakinan agamanya.

Dengan demikian, penggunaan kata *mahsh* (مَحْص) dalam al-Qur'an adalah semakna dengan kata ikhlas, hanya saja kata ikhlas digunakan secara umum, sedangkan kata *mahsh* digunakan secara khusus dalam jihad di jalan Allah, yakni setiap perbuatan manusia harus dilandasi oleh kebersihan hati dari segala pengaruh keduniawian, sehingga apa pun hasil dari perbuatan itu tidak akan membuat pelakunya merasa lemah, sedih, cemas, dan ragu, sebab semua itu adalah kehendak Allah swt. berdasarkan sunatullah. Jika seseorang berbuat sesuai dengan ketentuan perbuatan itu, insya Allah akan berhasil. Sebaliknya, jika perbuatan itu menyalahi ketentuannya, maka perbuatan itu tidak akan berhasil atau kurang berhasil. Kekalahan umat Islam pada perang Uhud disebabkan oleh adanya pengkhianatan mereka (umat Islam) atas perintah Rasulullah saw. demi mendapatkan harta rampasan yang banyak. ❖ *Arifuddin Ahmad* ❖

YÛNUS (يُونُس)

Nama Yunus disebut empat kali dalam Al-Qur'an, yakni dalam QS. An-Nisâ' [4]: 163, QS. Al-An'âm [6]: 86, QS. Yûnus [10]: 98, dan QS. An-

Naml [27]: 139.

Yunus yang disebut dalam ayat-ayat tersebut adalah salah seorang dari nabi dan rasul Allah yang diutus menyampaikan risalah tauhid kepada umat manusia. Nabi Yunus adalah anak dari Matta. Menurut Abdur Razzaq, Matta adalah nama ibunya. Di kalangan ahli kitab (Yahudi dan Nasrani), Yunus dikenal dengan nama Yunan bin Antai yang diutus Allah kepada kaum yang bukan kaumnya sendiri. Sebelum diangkat sebagai rasul, ia adalah seorang anak laki-laki yang saleh yang hidup di antara kaumnya yang menyembah berhala. Allah mengutusnya menyampaikan risalah tauhid (QS. Ash-Shâffât [37]: 139). Menurut Ali bin Abi Thalib, Yunus diutus sebagai rasul ketika berumur 30 tahun. Keterangan yang diterima dari Ibnu Abbas menyatakan bahwa setelah 33 tahun Yunus berdakwah untuk agama tauhid, hanya beberapa orang saja yang beriman, sedangkan kebanyakan menolak.

Merasa tidak berhasil, ia berdoa kiranya Allah menurunkan azab kepada mereka agar mereka beriman. Setelah merasa bahwa doanya tidak dikabulkan Allah, Yunus pergi meninggalkan kaumnya tanpa lebih dahulu menunggu perintah Allah (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 88). Dalam perjalanan, ia menumpang sebuah perahu yang penuh sesak dengan penumpang yang sedang melakukan perjalanan sehingga nyaris tenggelam. Untuk menyelamatkan semua penumpang, salah satu di antara mereka harus dibuang ke laut. Setelah diadakan undian, nama Yunus yang keluar. Lalu, ia dilemparkan ke dalam laut dan ditelan oleh seekor ikan besar (QS. An-Naml [27]: 146). Menurut Ibnu Hatim, Yunus berada dalam perut ikan itu selama 40 hari, 7 hari menurut Ja'far Ash-Shadiq, 3 hari menurut pendapat Qatadah, sedangkan Asy-Sya'bi mengatakan, bahwa ia dibuang pada pagi hari dan dimuntahkan oleh ikan pada sore hari. Dengan pertolongan Allah ikan itu terdampar ke pinggir laut dan Nabi Yunus pun terlontar dari perut ikan. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

YUNZIFÛN (يُنْزِفُوْن)

Kata *yunzifûn* (يُنْزِفُوْن) adalah bentuk *fi'il mudhâri'* berpelaku banyak dari kata *anzafa – yunzifu – inzâfan* (أَنْزَفَ – يُنْزِفُ – إِنْزَافًا). Bentuk tunggalnya adalah *yunzifu (yunzifu)*. Dalam Al-Qur'an, *yunzifûn* (يُنْزِفُوْن) dan kata-kata yang seakar dengannya, hanya disebut dua kali dan semuanya dalam bentuk *fi'il mudhâri'*; **pertama** berbentuk pasif, *yunzafûn* (يُنْزَفُوْن), terdapat dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 47; dan **kedua** berbentuk aktif *yunzifûn* (يُنْزِفُوْن), terdapat dalam QS al-Wâqi'ah [56]: 19.

Secara etimologis, kata *nazafa* (نَزَفَ) pada mulanya berarti 'hilang, habis, dan putus' baik untuk objek-objek materiil maupun immateriil, seperti "saya mengambil air sumur itu sampai habis", dan "si fulan kehilangan akal sampai ia mabuk". Demikianlah penjelasan Ibnu Manzhur dalam kamusnya. Sementara Al-Farra' menjelaskan bahwa kata *nazafa* (نَزَفَ) memunyai dua makna: (1) Minuman yang dicampurkan sesuatu sehingga dapat memabukkan, (2) Orang yang kehilangan akal/ingatan karena mabuk. Kemudian kata ini mengalami penyempitan makna, yaitu khusus disifatkan kepada keadaan penghuni surga yang tidak mabuk oleh minuman khamar yang ada dalam surga. Dari Ibnu Abbas diriwayatkan, bahwa Rasulullah saw. bersabda: "*Sesungguhnya khamar di dunia ini memiliki empat macam sifat: memabukan, memusingkan kepala, menyebabkan muntah-muntah, diabetes; dan sungguh Allah menjauhkan semua sifat itu dari khamar yang ada dalam surga*".

Al-Maraghi dan Wahbah Az-Zuhaili dalam tafsirnya menjelaskan makna kedua ayat tersebut, bahwa khamar yang disediakan oleh Allah swt. dalam surga mengalir terus, laksana mata air yang tidak pernah habis lagi bersih dan suci, dan mereka senantiasa meminum sesuai kehendaknya dan tidak menyebabkan mereka pusing atau kehilangan akal/ingatan sampai mereka mabuk. ❖ *Murni Badru* ❖

YUSR (يُسْر)

Kata *yusr* adalah bentuk *mashdar* dari kata *yasira, yaisiru, yusran* (يَسَرَ – يَيْسِرُ – يُسْرًا). Menurut Ibnu

Faris, kata kerja yang terbentuk dari *yâ'* (يَاء), *sîn* (سِيْن), dan *râ'* (رَاء) menunjukkan arti 'membuka' dan 'meringankan sesuatu'. Dari arti ini lahir beberapa istilah yang masing-masing membawa perkembangan makna, seperti kata *al-yusr* (اَلْيُسْر) dengan arti 'antonim sulit/kesulitan' dan kata *al-yasâr* (اَلْيَسَار) yang berarti 'orang kaya' karena kekayaan memberikan kelapangan kepada pemiliknya. Kata *al-yasâr* juga berarti 'tangan kiri' karena tangan kiri selalu dimudahkan oleh tangan kanan. Kata *yusr* dalam arti 'mudah' terdapat dalam sebuah hadits Nabi saw., *"Inna hâdzâd-dîna yusrun"* (إِنَّ هَذَا الدِّيْنَ يُسْرٌ = sesungguhnya agama ini (Islam) mudah). Pada mulanya kata *yusr* digunakan untuk menggambarkan sesuatu yang mudah, lapang, berat kadarnya, atau banyak jumlahnya (seperti harta). Namun, dalam perkembangan selanjutnya, kata tersebut melahirkan beberapa istilah yang kadang-kadang memberikan arti yang bertolak belakang dengan makna dasarnya.

Dalam Al-Qur'an, *yusr* dan segala derivasinya terulang sebanyak 44 kali. Derivasi kata tersebut antara lain *yasîr* (يَسِيْر), *yusrâ* (يُسْرَى), *maisûr* (مَيْسُوْر), *maisarah* (مَيْسَرَة), *maisir* (مَيْسِر). Kata *yusr* sendiri hanya terulang enam kali dan tiga kali di antaranya bergandengan dengan kata *'usr* (عُسْر).

Kata *yusr* yang terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 196, QS. Alam Nasyrah [94]: 5 dan 6, serta QS. Ath-Thalâq [65]: 4, oleh para ulama diartikan dengan 'lawan dari sulit/kesulitan'. Al-Maraghi, misalnya, mengatakan bahwa kata tersebut berarti 'kemudahan' dan 'keringanan'. Al-Baghawi menjelaskan QS. Alam Nasyrah [94]: 5 dan 6 dengan mengatakan bahwa di samping kesulitan yang dialami oleh Muhammad saw. dan pengikut-pengikutnya dalam menghadapi orang-orang musyrik terdapat pula kemudahan. Mengenai perulangan kata *yusr* dalam ayat 5 dan 6 tersebut, para mufasir menyatakan bahwa kemudahan dalam ayat yang pertama berbeda dengan kemudahan dalam ayat yang kedua. Menurut Wahbah Az-Zuhaili bahwa dua kemudahan yang dimaksud adalah kemudahan segera yang didapatkan oleh umat Islam di dunia dan kemudahan yang dijanjikan di akhirat kelak. Jadi, ayat ini merupakan hiburan bagi Muhammad saw. dan para pengikutnya bahwa kesusahan mereka akan digantikan oleh Allah swt. dengan kesenangan dan kelapangan yang berlipat ganda. Allah akan menggantikan kefakiran mereka dengan kekayaan, menggantikan kelemahan mereka dengan kemuliaan, menggantikan rasa permusuhan di kalangan kaumnya dengan kecintaan kepadanya. Semua itu merupakan perwujudan dari kata *yusr* dalam bentuk aktual. Adapun kata *yusr* yang terdapat dalam QS. Ath-Thalâq [65]: 4 mengandung arti bahwa barang siapa yang bertakwa kepada Allah sehingga ia menunaikan perintah-Nya dan meninggalkan segala larangan-Nya, maka ia akan mendapatkan kemudahan dalam urusan-urusannya, baik duniawi maupun ukhrawi.

Kata *maisir* yang merupakan salah satu derivasi dari kata *yusr* juga menunjukkan arti yang berhubungan dengan makna 'mudah'. Kata tersebut, antara lain, ditemukan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 219. Menurut Abu Su'ud bahwa kata *maisir* dalam ayat ini berarti *'qimâr'* (قِمَار = judi). Senada dengan itu, Al-Maraghi menjelaskan bahwa *maisir* dan seluruh jenisnya termasuk permainan anak kecil. Judi disebut *maisir* karena ia merupakan sumber mata pencaharian tanpa mengeluarkan tenaga. Mujahid menyatakan bahwa judi disebut *maisir* karena ia merupakan sarana yang termudah untuk mendapatkan harta benda.

Derivasi kata *yusr* yang paling banyak ditemukan dalam Al-Qur'an adalah kata *yasîr*. Kata *yasîr* antara lain terdapat dalam QS. Yûsuf [12]: 65, yang konteks pembicaraannya berkaitan dengan tambahan sukatan (gandum) yang diberikan oleh Yusuf kepada saudara-saudaranya seberat beban seekor unta. Yang demikian itu merupakan hal yang sangat mudah atau tidak ada kesulitan sama sekali untuk dilakukan oleh seorang laki-laki yang dermawan lagi pemurah, seperti Yusuf.

Kata *yasîr* juga ditemukan dalam QS. Al-

Muddatstsir [74]: 10. Ayat ini menggambarkan perihal kecelakaan yang menimpa orang-orang kafir di akhirat kelak. Ibnu Katsir mengatakan bahwa kata *yasîr* di sini berarti tidak mudah dan tidak halus bagi orang-orang kafir. Pada hari itu mereka menghadapi kesusahan yang sangat berat. Akan tetapi, Ibnu Abbas memahami ayat ini bahwa justru hari itu sangat mudah bagi orang-orang yang beriman kepada Allah.

Selanjutnya, kata *yusrâ* ditemukan dalam QS. Al-A'lâ [87]: 8. Wahbah Az-Zuhaili mejelaskan ayat ini bahwa Kami (Allah) menunjukkan kepada kamu (Muhammad) perbuatan-perbuatan baik yang menyebabkan kamu memeroleh kemudahan-kemudahan dalam hidup. Kami menetapkan bagi kamu agama yang mudah. Kami sama sekali tidak menetapkan kecuali aturan-aturan yang mudah. Oleh karena itu, janganlah kamu memilih aturan-aturan untuk umatmu kecuali aturan yang paling mudah, yang tidak memberatkan mereka untuk melaksanakannya.

Bentuk yang lain adalah kata *maisûr*, seperti yang terdapat dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 28. Ayat ini berkaitan dengan pelayanan yang baik dan pantas dilakukan oleh seseorang dalam menghadapi para kerabat, orang miskin, dan ibnu sabil yang membutuhkan bantuan. Kata *maisûr* dalam ayat ini berarti 'halus' dan 'mudah'. Sebab itu, jika sesorang yang ingin menolak permintaan mereka karena kekurangannya juga, sebaiknya ia menolak dengan kata-kata yang halus dan berjanji akan memberikan apa yang mereka butuhkan ketika ia memperoleh rezeki.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa kata *yusr* (يُسْر) dalam Al-Qur'an menggambarkan segala sesuatu yang sifatnya positif atau menyenangkan, seperti kelapangan dan kemudahan. Kata ini merupakan lawan dari kata *'usr* (عُسْر) yang selalu menunjukkan arti negatif atau menyusahkan, seperti kesempitan dan kesulitan. Namun, derivasi kata *yusr* sendiri sering menyimpang dan bertentangan dengan makna asalnya, yang terkadang membawa konotasi negatif. ❖ *Abdul Munir* ❖

YUZHÂHIRÛN (يُظَاهِرُون)

Kata *yuzhâhirûn* (يُظَاهِرُون) berasal dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *zhâ'*, *hâ'* dan *râ'*, *zhahara* (ظَهَرَ) yang pada awalnya berarti 'kuat' atau 'jelas'. Artinya, sesuatu yang kuat dan jelas, dan dapat disaksikan. Kemudian, pemakaian kata itu semakin luas sehingga artinya pun semakin ragam. Oleh karena itu, dalam kamus-kamus bahasa Arab dijumpai arti-arti seperti 'jelas', 'kuat', 'muncul', 'menolong', 'perabot rumah', 'punggung', dan sebagainya. Akan tetapi, keberanekaragaman arti itu tidak sampai menghilangkan arti asalnya. Misalnya, buah yang sudah keluar dari kuncupnya digambarkan dengan ungkapan *zhaharas-samarah* (ظَهَرَ السَّمَرَة) karena buah itu sudah jelas kelihatan bentuknya dan kulitnya pun sudah mulai kuat. Shalat yang wajib dilaksanakan ketika matahari telah tergelincir dinamakan dengan shalat zhuhur karena ketika itu sinar matahari jelas terlihat dan panasnya lebih kuat. Bagian punggung/belakang manusia disebut *azh-zhahr* (الظَّهْر) karena kekuatan fisik manusia terletak pada tulang punggungnya. Agaknya dari sinilah perkataan suami kepada istrinya, "Engkau bagiku bagaikan punggung ibuku" dinamakan *zhihâr* (ظِهَار). Punggung dijadikan perbandingan (bukan penyamaan paha, atau kemaluan yang lebih tepat untuk menyatakan haram) karena punggung, terutama punggung hewan, biasanya tempat ditunggangi dan binatang jantan ketika berhubungan seks biasanya menunggangi betinanya. Jadi, seolah-olah dengan *zhihâr* seseorang berkata, "Menunggangi punggungmu (bersetubuh) bagiku sama dengan menunggangi punggung ibuku."

Kata *yuzhâhiru* (يُظَاهِرُ) atau *yuzhâhirûn* (يُظَاهِرُون) yang digunakan oleh Al-Qur'an untuk pengertian *zhihâr* disebut di antaranya dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 2 dan 3. Pada ayat-ayat ini Allah menegaskan bahwa Allah tidak menjadikan istri-istri yang di-*zhihâr* itu sebagai ibu sendiri. Istri adalah wanita yang diperoleh lewat perkawinan, sedangkan ibu adalah wanita yang melahirkan. Artinya, penyamaan istri dengan

Yuzhâhirûn

punggung ibu tidak menimbulkan dampak terhadap perkawinan.

Ayat-ayat tersebut turun berkaitan dengan persoalan seorang wanita yang bernama Khaulah binti Tsa'labah yang telah di-*zhihâr* oleh suaminya, 'Aus bin Shamit, yaitu dengan mengatakan kepadanya, "Engkau bagiku sudah seperti punggung ibuku" dengan maksud, ia tidak boleh lagi menggauli istrinya, sebagaimana ia tidak boleh menggauli ibunya sendiri. Menurut kebiasaan Jahiliyah, kata *zhihâr* yang diucapkan seperti itu sudah sama dengan menalak istri. Dengan arti, suami tidak boleh lagi menggauli istrinya untuk selama-lamanya. Maka, Khaulah mengadukan persoalannya itu kepada Rasul saw. Beliau pun menjawab bahwa dalam hal ini belum ada keputusan dari Allah. Dalam riwayat lain, Rasul berkata, "Engkau telah diharamkan bersetubuh dengan suamimu." Khaulah berkata, "Tetapi suamiku belum mengucapkan kata talak", kemudian ia berkali-kali mendesak Rasul untuk menetapkannya sehingga turunlah ayat-ayat di atas.

Dengan memahami sebab turun ayat ini, dapat diketahui bahwa *zhihâr* yang dimaksud Al-Qur'an dengan menggunakan kata *yuzhâhir* (يُظَاهِر) adalah *zhihâr* dalam arti syara'. Dalam terminologi syara' *zhihâr* adalah perkataan seorang suami kepada istrinya, "Engkau bagiku bagai punggung ibuku sendiri." Hal ini berarti ia tidak akan menyetubuhi istrinya itu lagi. Dengan demikian, perkataan seorang istri kepada suaminya, "Engkau bagiku seperti punggung ibuku" tidak dikatakan *zhihâr* dan tidak memunyai akibat apa-apa terhadap perkawinan mereka. Demikian itu karena, sebagaimana dikomentari Ibnul Arabi, melepaskan dan mengikat perkawinan merupakan hak suami, bukan hak istri. Juga tidak termasuk *zhihâr* apabila suami menyamakan istrinya dengan punggung seseorang yang bukan ibunya. Terkecuali Abu Hanifah dan Syafi'i dalam salah satu dari dua mazhab yang mengatakan hal itu sebagai *zhihâr*. Menurut mereka, hakikat *zhihâr* itu ialah menyamakan istri dengan wanita yang diharamkan mengawininya.

Umumnya para ulama mengatakan bahwa pada masa jahiliyah, *zhihâr* dipandang sebagai talak. Bahkan, termasuk talak yang paling tegas dan keras. Setelah Islam datang, pandangan itu dihapuskan. Artinya *zhihâr* bukan lagi dipandang sebagai talak melainkan suatu perbuatan yang haram hukumnya dan menimbulkan akibat-akibat hukum. Akibat dari sumpah atau perkataan itu, haram bagi suami bersetubuh dengan istrinya itu, sebelum suami membayar kafarat lebih dahulu. Penjelasan mengenai kafarat ini langsung disertakan dalam QS. Al-Mujâdilah [58]: 3 dan 4 tersebut, yaitu bahwa kafarat atau denda untuk perbuatan *zhihâr* ialah salah satu dari perbuatan berikut, sesuai dengan kemampuannya: a) Memerdekakan seorang budak. b) Berpuasa dua bulan berturut-turut. c) Memberi makan enam puluh orang miskin.

Memerhatikan hubungan yang hampir sama di antara *Îlâ'* dan *zhihâr*, maka dapat dipergunakan garis hukum *îlâ'* untuk menentukan masa tenggang di mana si suami dibolehkan menarik kembali ucapan *zhihâr*nya dengan membayar kafarat. Karena *zhihâr* dapat dianalogikan kepada *îlâ'*, maka masa tenggang untuk boleh kembali dan membayar kafarat *zhihâr* adalah 4 bulan. ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

Z

ZABAD (زَبَدَ)

Kata *zabad* berasal dari *zabada* (زَبَدَ) , *yazbudu* (يَزْبُدُ) , *zabdan* (زَبْـدًا), terdiri dari huruf *zai, ba', dan dâl,* yang pada dasarnya menunjukkan arti 'keluarnya sesuatu dari sesuatu yang lain'. Dari kata itu diperoleh *zabad* (زَبَد) 'buih'. Buih susu / inti sari susu disebut *zubdul-laban* (زُبْـدُ اللَّبَن). Air yang berbuih disebut *zabadal-mâ'* (زَبَدَ الْمَاءُ). Ombak laut yang bergelora dikatakan *zabadul-bahri* (زَبَدُ الْبَحْرِ).

Kata *zabad* (زَبَد) terulang tiga kali dalam Al-Qur'an. Kesemuanya terdapat pada satu ayat (QS. Ar-Ra'd [13]: 17) dengan bunyi *zabadan* (زَبَدًا), *zabadun* (زَبَدٌ) , dan *az-zabadu* (الزَّبَـدُ).

Di dalam ayat tersebut, Allah memperbandingkan yang benar dan yang batil dengan mengumpamakannya dengan air dan buih atau dengan logam yang cair dengan buihnya. Yang benar diumpamakan dengan air atau logam murni, sedangkan yang batil dengan buih air atau kotoran logam itu. Buih dan kotoran pasti tidak mengandung manfaat bagi manusia. Ayat ini mengandung pengertian bahwa wahyu yang diturunkan Allah dari langit untuk kehidupan hati diserupakan dengan air hujan yang diturunkan-Nya untuk kehidupan bumi dengan tumbuh-tumbuhan. Hati diserupakan dengan lembah. Arus air yang mengalir di lembah membawa buih dan sampah. Begitu pula hidayah dan ilmu, bila mengalir di hati akan berpengaruh terhadap nafsu syahwat dengan menghilangkannya. Inilah yang dikandung oleh firman-Nya, *"Dia telah menurunkan air (hujan) dari langit..."*. Kemudian, di dalam ayat itu pula, Allah swt. menjelaskan *"Dan dari apa (logam) yang mereka lebur di dalam api..."*. Logam, baik emas, perak, tembaga maupun besi, ketika dituangkan ke dalam api, akan menghilangkan kotoran dan karat yang melekat padanya serta memisahkannya dari substansi yang dapat dimanfaatkan sehingga hilanglah karat itu dengan sia-sia. Begitu pula, syahwat akan dilemparkan dan dibuang dengan sia-sia oleh hati orang Mukmin sebagaimana arus air menghanyutkan sampah (*zabad*) atau api melemparkan karat logam. Demikian Allah membuat *tamtsil* bagi yang hak dan yang batil dan Allah memberikan berbagai *tamtsil* kepada manusia agar mereka dapat memetik pelajaran daripadanya. ❖ *Baharuddin HS.* ❖

ZABANIAH (زَبَانِيَة)

Kata tersebut berasal dari kata *az-zabn* (الزَّبْن), yang secara literal berarti mendorong. Arti tersebut menunjukkan adanya kekuatan pada diri pelakunya. Karenanya, kata ini biasanya digunakan untuk merujuk pada petugas-petugas keamanan.

Di dalam Al-Qur'an, kata *zabâniah* hanya disebutkan sekali, yakni di dalam QS. Al-'Alaq [96]: 18 dan yang dimaksud adalah malaikat-malaikat Allah yang bertugas menghadapi orang-orang yang berdosa di hari kemudian. Penamaan malaikat-malaikat tersebut dengan *zabâniyah* menunjukkan bahwa mereka memunyai kekuatan yang sangat hebat, sangat kasar, dan keras di dalam menghadapi orang kafir.

Zabûr

Kata *zabâniah* (زَبَانِيَة) disepakati oleh ahli bahasa dan tafsir sebagai bentuk jamak, tetapi pendapat mereka mengenai bentuk *mufrad* (tunggal) kata tersebut berbeda. Ibnu Abbas menyatakan bahwa *zabâniah* (زَبَانِيَة) adalah bentuk jamak dari *zibnî* (زِبْنِى), sementara Al-Akhfasy berpendapat bahwa bentuk *mufrad*-nya adalah *zâbin* (زَابِن), sedangkan Abu Ubaidah menyatakan bentuk *mufrad*nya adalah *zibaniah* (زِبَانِيَة).

Tugas malaikat-malaikat penjaga neraka menghadapi orang-orang kafir dan menjerumuskan mereka ke dalam neraka, diisyaratkan pula dalam QS. Ath-Thûr [52]: 13–14, "Mereka digiring masuk ke dalam neraka dengan perlakuan keras dan kasar tanpa mengenal belas kasih."

QS. Al-'Alaq [96]: 18 berbicara di dalam konteks ancaman kepada orang-orang yang mendustakan kebenaran agama dan dengan kekuasaannya menghalang-halangi orang lain menjalankan ajaran agama.

Menurut catatan sejarah, Abu Jahal selalu menghalang-halangi, sampai akhirnya Nabi hijrah ke Madinah. Bahkan, terjadinya Perang Badar lebih banyak disebabkan oleh perbuatan Abu Jahal. Kalau ayat ini dipahami secara khusus maka sebenarnya malaikat yang ditunjuk di dalam ayat ini telah turun di dalam Perang Badar, seperti diinformasikan sendiri oleh Al-Qur'an di dalam QS. Al-Anfâl [8]: 9.

❖ *M. Galib Matola* ❖

ZABÛR (زَبُوْر)

Kata *zabûr* (زَبُوْر) dalam bentuk tunggal ditemui dalam Al-Qur'an sebanyak tiga kali, yaitu pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 105, QS. An-Nisâ' [4]: 163, dan QS. Al-Kahfi [18]: 55. Dalam bentuk jamak, *zubar* (زُبَر) atau *zubur* (زُبُر) terdapat pada tujuh ayat, antara lain, dalam QS. Al-Anbiyâ' [21]: 96 dan QS.Âli 'Imrân [3]: 184.

Kata *zabûr* (زَبُوْر) terambil dari kata dasar, *zabara* (زَبَرَ) yang pada mulanya berarti *qith'atun minal-hadîd* (قِطْعَةٌ مِنَ الْحَدِيْدِ = sepotong besi). Yang terbayang pada benak kita dari pengertian itu ialah adanya makna 'kekuatan' dan 'kekerasan'. Dari sini arti *zabara* (زَبَرَ) kemudian berkembang menjadi beraneka ragam, sehingga dalam kamus ditemukan beberapa arti antara lain ialah 'mencegah', 'badan besar', 'batu', 'tulisan', 'perkataan', dan sebagainya. Keanekaragaman arti tersebut bukan berarti membebani kata tersebut dengan arti yang jauh menyimpang karena kesemua arti itu masih tertampung di dalam kata *zabara* yaitu 'kuat' (*al-tautsîq*). Jika kita merangkai kalimat-kalimat kemudian kita tuliskan di dalam sebuah buku maka buku itu disebut *zabûr* karena ia memunyai kekuatan argumentasi. Seseorang yang mencegah masuknya orang lain ke dalam rumahnya disebut *zâbir*. Disebut demikian karena ia memunyai kekuatan dan kekuasaan. Demikian arti-arti lain yang dapat dikembalikan kepada arti asalnya.

Al-Qur'an menggunakan kata *zabûr* untuk pengertian wahyu yang diturunkan kepada Nabi Daud, seperti dijelaskan dalam QS. An-Nisâ' [4]: 163,: *wa âtainâ dâwuda zabûrâ* (وَءَاتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا = dan Kami berikan Zabur kepada Daud).

Pada ayat di atas Al-Qur'an menggunakan kata *âtainâ* untuk pengertian 'memberikan atau mendatangkan' untuk memberi isyarat bahwa yang diberikan itu bukan sembarangan kitab, melainkan sesuatu yang mulia dan agung. Dari sini dapat diketahui bahwa Zabur yang diberikan kepada Nabi Daud itu adalah sesuatu yang suci, mulia, dan agung diberikan melalui Jibril.

Zabûr sama dengan *mazbûr* yang berarti *al-maktûb* (sesuatu yang ditulis). Tetapi bukanlah pengertian ini yang dikehendaki oleh Al-Qur'an. Para ahli tafsir tidak sepakat dalam memahami kata Zabur yang ada dalam Al-Qur'an. Al-Qurthubi berpendapat bahwa Zabur yang dimaksud di dalam Al-Qur'an ialah kitab yang diwahyukan kepada Nabi Daud as. yang terdiri dari 150 surah. Isinya berupa hikmah dan pengajaran bagi umatnya, tidak mengandung hukum syara'. Di dalamnya tidak terdapat istilah halal dan haram seperti pada kitab-kitab lain. Asy-Syaukani dalam kitabnya, *Fathul-Qadîr*, mengatakan bahwa Zabur adalah kitab yang

diturunkan kepada Nabi Daud yang berisi 150 surah. Isinya berupa doa-doa Nabi Daud kepada Allah agar ia dibantu dan diselamatkan dari kelaliman musuh-musuhnya. Dalam kitab *Jâmiû'l-Bayân*, Abu Ja'far berkata bahwa Zabur ialah nama kitab yang diturunkan kepada Nabi Daud seperti Taurat nama kitab yang diturunkan kepada Nabi Musa, Injil nama kitab yang diberikan kepada Nabi Isa, dan Al-Qur'an nama kitab yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw.

Istilah Zabur sudah dikenal oleh semua bangsa di dunia sebagai Kitab Nabi Daud. Daud menjadi orang terkemuka karena ia menerima Zabur dari Allah. Di dalamnya tertulis bahwa Muhammad adalah nabi terakhir dan umatnya adalah yang terbaik, "Dan sesungguhnya telah kami tulis dalam Zabur sesudah (kami tulis di dalam) *Lauh Mahfuzh* bahwasanya bumi ini dipusakai hamba-hamba-Ku yang saleh." (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 105). ❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

ZAFÎR (زَفِيْر)

Kata *zafir* adalah *mashdar* dari kata *zafara yazfiru zafiran/zafiratan* (زَفَرَ — يَزْفِرُ — زَفِيْرًا وَ زَفِيْرَةً) yang menurut Ibnu Manzhur berarti 'berteriak dengan suara keras'. Selanjutnya kata ini mengalami perkembangan makna menjadi 'kesusahan/kegelapan', seperti ungkapan "si Fulan terasa sesak dadanya karena ditimpa kesusahan". Kemudian mengalami penyempitan makna, yakni 'teriakan'. Ibrahim Al-Anbari (pengarang *Al-Mausû'ah Al-Qur'âniyah*) menyebutkan makna *zafir* (زَفِيْر) adalah 'adanya kesusahan dan kesulitan yang dialami sehingga seakan-akan tak sanggup lagi untuk menahannya yang mengakibatkan merintih/berteriak'.

Az-Zajjaj menjelaskan bahwa kata *zafir* juga berarti 'mengeluarkan nafas yang menyebabkan rintihan suara keras karena kesusahan dan kegelapan'. Kata ini disebut dalam Al-Qur'an sebanyak 3 kali, yaitu dalam QS. Hûd [11]: 106, QS. Al-Anbiyâ' [21]: 100, dan QS. Al-Furqân [25]: 12. Dalam *Tafsîrul-Munîr* dan *Tafsîr Ibnu Katsîr*, kata *zafir* yang terdapat di dalam Al-Qur'an semuanya ditujukan kepada penghuni neraka yang berarti 'azab/siksaan' dan 'bencana'. Dua ayat pertama di atas menunjukkan teriakan yang amat dahsyat dari penghuni neraka yang disebabkan oleh siksaan yang amat pedih (QS. Hûd [11]: 106). Sakit dan pedihnya siksaan yang dialami para penghuni neraka mengakibatkan mereka merintih dan berteriak, hingga tidak dapat mendengar suara lain kecuali rintihan dan teriakan mereka (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 100). Sementara itu, pada ayat terakhir QS. Al-Furqân [25]: 12, makna *zafir* menunjukkan bahwa neraka itu dapat melihat, dan ini mungkin terjadi dengan kekuasaan Allah, atau ayat ini menggambarkan bagaimana dahsyat dan seramnya neraka itu agar setiap orang dapat menggambarkannya. Az-Zamakhsyari menjelaskan, bahwa yang melihat di sini adalah penjaga neraka (malaikat Zabaniyah) sehingga yang menggeram dan berteriak amat keras adalah Zabaniyah. ❖ *Murni Badru* ❖

ZÂHIDÎN (زَاهِدِين)

Kata ini disebut dalam Al-Qur'an hanya satu kali, yakni di dalam QS. Yûsuf [12]: 20. Bentuk mufradnya adalah *zâhid* (زَاهِد), berasal dari kata *zuhd* (زُهْد), yang secara etimologis berarti 'meninggalkan kecenderungan kepada sesuatu'. Jadi, *zâhid* (زَاهِد) adalah 'orang yang bersikap tidak cenderung kepada sesuatu', atau 'orang yang berpaling, benci, dan tidak menginginkan sesuatu'. Dalam ayat di atas, kata *zâhidîn* berarti 'para musafir tidak ingin memungut Yusuf'. Para ahli tafsir berbeda pendapat tentang alasan ketidakinginan tersebut. Sebagian mereka mengatakan, ketidakinginan mereka itu karena adanya tanda-tanda kemerdekaan, kecerdasan, dan ketinggian akhlak Yusuf sehingga mereka tidak mau bertanggung jawab atasnya. Ahli tafsir yang lain berpendapat, ketidakinginan para penjual Yusuf itu karena mereka menginginkan keuntungan yang lebih besar dari pada diri Yusuf. Ada pula yang mengatakan, ketidakinginan itu disebabkan para penjualnya adalah saudara-saudara Yusuf sendiri, yang

tidak menyukainya atau pun harganya, tetapi mereka menjualnya agar tidak ketahuan apa yang telah mereka lakukan, yakni menjauhkannya dari orang tua mereka. Di samping itu, ada lagi yang berpendapat, para penjual Yusuf tidak menyukainya karena mereka tidak tahu ketinggian kedudukan Yusuf di sisi Allah. Sebenarnya – kata Ath-Thabarsi – pendapat-pendapat tersebut tidak bertentangan satu sama lain, semuanya mengacu kepada kandungan ayat, dan satu sama lain saling melengkapi.

Istilah *zuhd* (زُهْد) dipahami dalam tasawuf dengan arti 'mengosongkan hati dari kecenderungan terhadap kemewahan duniawi'.

❖ *Yunasril Ali* ❖

ZAIGH (زَيْغ)

Lafal ini merupakan *mashdar* dari kata kerja *zâgha - yazîghu - zaigh* (زَاغَ – يَزِيْغُ – زَيْغ) yang artinya 'condong', 'membengkok', atau 'berpaling'. Misalnya dalam hadits Aisyah ra., *wa idz zâghatil-abshâru* (وَ إِذْ زَاغَت الأَبْصَارُ = dan ingatlah ketika hitam matanya berpaling dari tempatnya atau menjadi juling, seperti halnya orang yang sedang ketakutan).

Ibnu Manzhur mengutip beberapa hadits yang mencakup kata *zaigh* di dalam arti 'berpaling' atau 'condong'; misalnya, hadits tentang doa, *Allâhumma lâ tuzigh qalbî* (اَللّٰهُمَّ لَا تُزِغْ قَلْبِي = Ya Allah, janganlah Engkau palingkan hatiku dari keimanan); doa semakna itu juga terdapat di dalam QS.Âli 'Imrân [3]: 8,

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ

(Rabbanâ lâ tuzigh qulûbanâ ba'da idz hadaitanâ wa hab lanâ mil-ladunka rahmah innaka antal-wahhâb)
"Tuhan kami, janganlah Engkau jadikan hati kami condong kepada kesesatan sesudah Engkau memberi petunjuk kepada kami, dan karuniakanlah kepada kami rahmat dari sisi-Mu; karena sesungguhnya Engkaulah Maha Pemberi (karunia)".

Dalam Al-Qur'an ditemukan beberapa ayat yang mencakup lafal-lafal yang berakar *zaigh* (زَيْـغ) dalam bentuk kata kerja dan *mashdar*. Di dalam bentuk kata kerja intransitif (لَازِم) dengan pola masa kini/mendatang terdapat pada dua ayat, yaitu QS. Sabâ' [34]: 12, *Wa may-yuzigh minhum 'an amrinâ nudziqhu min adzâbis-sa'îr* (وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ = Dan siapa yang menyimpang di antara mereka dari perintah Kami, Kami rasakan kepadanya azab neraka yang apinya menyala-nyala.) Menurut Ibnu Katsir, yang dimaksud dengan lafal *yazîghu* (يَـزِيْغُ) dalam ayat di atas ialah menyimpang dari perintah Allah dan keluar dari ketaatan kepada-Nya. Dan maksud dari *yazîghu qulûbu* (يَزِيغُ قُلُوبُ) di dalam QS. At-Taubah [9]: 117 ialah berpalingnya hati mereka dari kebenaran dan merasa ragu terhadap agama yang dibawa Nabi Muhammad saw. serta syak wasangka terhadap kesulitan yang mereka derita dalam perjalanan dan peperangan.

Adapun yang berpola lampau terdapat lima ayat, antara lain dalam QS. An-Najm [53]: 17, *Mâ zâghal-basharu wa mâ thaghâ* (مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ = Penglihatannya tidak berpaling dari yang dilihatnya itu dan tidak [pula] melampauinya.) Menurut Ibnu Abbas ra., ayat di atas maksudnya ialah bahwa Nabi ketika berada di *Sidratul-Muntahâ* tidak menengok-nengok ke kiri dan kanan dan tidak pula melampaui dari apa yang diperintahkan kepada beliau. Keadaan ini menunjukkan kepada kemuliaan sifat beliau, yakni teguh dalam segala hal dan patuh terhadap semua perintah sehingga melakukan seperti apa yang diperintahkan, dan tidak pula meminta melampaui apa yang diberikan. Atau karena apa yang beliau lihat demikian mengagumkan sehingga matanya tidak melihat ke kiri dan ke kanan. Kemudian ungkapan yang menyatakan, *wa idz zâghati al-abshâru wa balaghati al-qulûbu al-hanâjira* (وَإِذْ زَاغَتِ ٱلْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ ٱلْقُلُوبُ ٱلْحَنَاجِرَ) di dalam QS. Al-Ahzâb [33]: 10 merupakan gambaran dari hebatnya perasaan takut dan gentar yang dialami oleh siapa saja yang ada pada waktu itu, ketika datang bantuan Allah untuk menghancurkan konspirasi Yahudi Bani Quraizhah dan orang-orang musyrik Mekah

yang mengepung penduduk Madinah di dalam Perang Khandaq.

Lafal, *zâghati al-abshâr* (زَاغَتِ ٱلْأَبْصَٰرُ) lainnya terdapat di dalam QS. Shâd [38]: 63, *Attakhadznâhum sukhriyyan am zâghat 'anhumul-abshâr* (أَتَّخَذْنَٰهُمْ سِخْرِيًّا أَمْ زَاغَتْ عَنْهُمُ ٱلْأَبْصَٰرُ = Apakah kami dahulu menjadikan mereka olok-olokan, ataukah mata kami yang tidak melihat mereka?). Ayat ini menerangkan keadaan orang-orang kafir di neraka yang mengira bahwa orang-orang Mukmin pun akan masuk neraka bersama mereka. Namun, ketika berada di neraka, mereka tidak menemukan orang-orang Mukmin, yang ketika di dunia mereka jadikan bahan ejekan itu. Meski demikian, mereka tetap menduga, bahwa orang-orang Mukmin itu pun masuk neraka, hanya saja mereka tidak dapat melihatnya.

Di dalam QS. Ash-Shaff [61]: 5, terdapat dua lafal *zaigh* (زَيْـــغ) dalam bentuk verba dan transitif (المتعـــدي), yaitu *Fa lammâ zâghû azâghallâhu qulûbahum* (فَلَمَّا زَاغُوٓا۟ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ = Maka, tatkala mereka berpaling [dari kebenaran], Allah memalingkan hati mereka.) Ibnu Katsir mengelaborasi ayat tersebut dengan mengatakan bahwa ketika mereka berpaling dari kebenaran; padahal, mereka mengetahuinya maka Allah memalingkan hati mereka dari petunjuk-Nya dan menjadikannya selalu berada dalam keraguan, kebingungan, dan kehinaan.

Adapun yang berbentuk *mashdar* hanya sekali, yaitu dalam QS. Âli 'Imrân [3]: 7,

فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ

(Fa ammâl-ladzîna fi qulûbihim zaighun fa yattabi'ûna mâ tasyâbaha minhubtighâ'al-fitnati wabtighâ'a ta'wîlih)
"Adapun orang-orang yang di dalam hatinya condong kepada kesesatan maka mereka mengikuti sebagian ayat-ayat yang mutasyâbihah *untuk menimbulkan fitnah dan untuk mencari-cari* ta'wîl*-nya."*

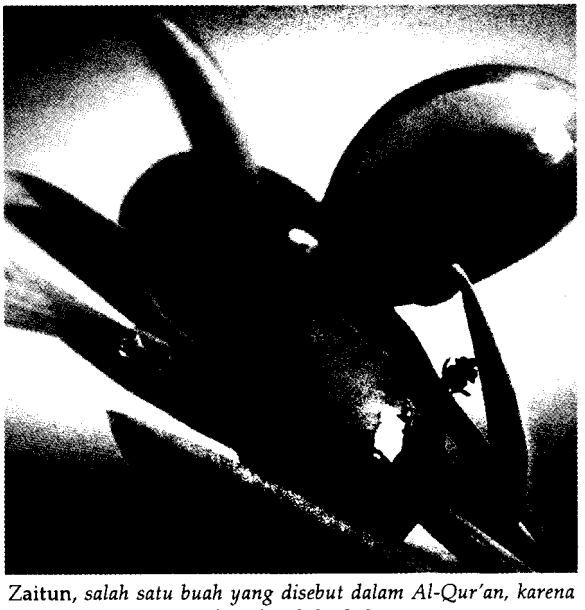
Dalam ayat ini, Allah menerangkan, bahwa orang-orang yang di hatinya ada kesesatan, yaitu yang keluar dari kebenaran menuju kebatilan, berpegang kepada ayat-ayat *mutasyâbih* karena maknanya yang ambigu, hingga bisa ditafsirkan sesuka hati. Lain halnya dengan ayat-ayat *muhkam* yang maknanya pasti dan jelas serta tidak mengandung makna lain.

❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

ZAITÛN (زَيْتُون)

Kata *zaitûn* berasal dari akar kata yang tersusun dari huruf *zâ'* (ز), *tâ'* (ت) dan *nûn* (ن), yang membentuk satu kata, yaitu *zait* (زَيْت) yang berarti 'minyak'. Dari tiga huruf tersebut mengalami perubahan menjadi kata *zaitûn* yang bermakna dasar 'buah zaitun', *zaitûnan* (زَيْتُونًا) yang berarti 'buah zaitun yang menghasilkan minyak', *zaitûnah* (زَيْتُوْنَة), 'pohon zaitun'. Proses perubahan kata-kata tersebut tidak mengikuti atau menyalahi kaidah-kaidah yang biasa digunakan/kaidah-kaidah baku yang berlaku di dalam ilmu sharaf.

Kata *zaitûn* terulang sebanyak empat kali dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-An'âm [6]: 99, 141, QS. An-Nahl [16]: 11, dan At-Tîn [95]: 1. Adapun kata lain yang seakar dengannya, seperti *zaitûhâ* (زَيْتُهَا) hanya terdapat di dalam QS. An-Nûr [24]: 35, *zaitûnân* terdapat di dalam QS. 'Abasa [80]: 29, sedangkan *zaitûnah* terdapat



Zaitun, *salah satu buah yang disebut dalam Al-Qur'an, karena memiliki banyak manfaat dan keberkahan*

di dalam QS. An-Nûr [24]: 35.

Kata *zaitûn* dalam QS. Al-An'âm [6]: 99 dan 141 diikuti oleh kata *ar-rummân* (الرُّمَّان), artinya ' buah delima'. Dalam dua ayat itu diterangkan tentang konsep keserupaan dan ketidaksamaan antara kedua jenis buah tersebut, -buah rumman dan buah zaitun, di dalam istilah tafsirnya, *mutasyâbihan wa ghairu mutasyabih* (مُتَشَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَبِهٍ).

Menurut pandangan para ulama, di antaranya, Qatadah, keserupaan kedua jenis buah tersebut terletak pada bentuk daunnya, sedangkan perbedaannya terletak pada buahnya. Atau, juga menurutnya, bisa diartikan serupa di dalam penciptaannya, berbeda di dalam rasanya. Ulama lain menafsirkan dengan, serupa di dalam pandangan, tapi berbeda di dalam rasa.

Dalam surah Al-An'âm [6]: 99 membicarakan air hujan sebagai sumber kehidupan tumbuh-tumbuhan, hanya saja ayat ini berbeda dengan QS. An-Nahl [16]: 11, sebab dalam ayat ini diterangkan secara rinci proses pembuahan tanam-tanaman yang tumbuh dari air yang diturunkan dari langit. Dari tumbuh-tumbuhan itu keluar tanaman yang menghijau, dan dari situ keluar butir yang banyak. Dari mayang korma keluar tangkai-tangkainya yang menjuntai. Itu semua merupakan tanda-tanda kekuasaan dan kebesaran Allah bagi orang-orang yang beriman.

QS. Al-An'âm [6]: 141 menerangkan pernyataan Allah bahwa Dialah yang menciptakan semua yang ada di bumi ini, dari berbagai jenis buah-buahan (termasuk buah zaitun), binatang dan sebagainya. Penjelasan tentang hak-hak dan kewajiban yang diemban manusia terhadap apa yang diciptakan-Nya, di antaranya kewajiban untuk mengeluarkan zakat harta. Allah swt. melarang manusia melakukan tindakan mubazir (berlebih-lebihan), karena perbuatan tersebut merupakan perbuatan setan, sedangkan setan termasuk golongan yang ingkar pada Allah swt.

QS. An-Nûr [24]: 35, Allah swt. menerangkan bahwa Allahlah yang memberi penerang kepada apa yang ada di langit dan bumi dan pohon zaitun ditegaskan sebagai pohon *mubârakah* (شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ), artinya 'pohon yang membawa berkah'. Kata *zaitûnah* di dalam ayat ini, diartikan sebagai pohon di dalam bentuk dan makna yang bersifat simbolik, pohon yang tidak berwujud di dalam kehidupan dunia ini. Ia merupakan perumpamaan Allah tentang kemahakuasaan-Nya dalam menerangi seluruh isi alam.

Adapun *zaitûn* dalam QS. At-Tîn [95]: 1, berfungsi sebagai *muqsam bih* (مُقْسَم بِه = sesuatu yang dijadikan sumpah). Di sini Allah swt. bersumpah dengan menggunakan kata *zaitûn*. Menurut sebagian ulama bahwa yang dimaksud dengan *zaitûn* di dalam konteks ayat ini adalah *Baitul-Maqdis* yang banyak tumbuh pohon zaitun.

❖ *Muslimin H. Kara* ❖

ZAJRAH (زَجْرَة)

Kata *zajrah* berasal dari *zajara* (زَجَرَ), *yazjuru* (يَزْجُرُ), *zajran* (زَجْرًا), terdiri dari huruf *zai, jim,* dan *ra'*, yang pada dasarnya berarti 'pencegahan', 'larangan', 'bentakan dan teriakan untuk menghalau'. Al-Ashfahani mengatakan bahwa *az-zajr* (الزَّجْر) bermakna *zajrun bi shaut* (زَجْرٌ بِصَوْت) 'pencegahan dengan suara'. Kemudian kata itu dipergunakan untuk 'pengusiran', dan dipergunakan pula untuk 'bentakan' seperti dalam firman Allah QS. An-Nâzi'ât [79]: 13 dan QS. Ash-Shâffât [37]: 19.

Dalam Al-Qur'an, kata *zajrah* (زَجْرَة) dan yang seakar dengannya ditemukan sebanyak enam kali. Rinciannya *zajran* (زَجْرًا) satu kali (QS. Ash-Shâffât [37]: 2); *zajarah* (زَجَرَة) dua kali (QS. Ash-Shâffât [37]: 19, QS. An-Nâzi'ât [79]: 13); *uzdujir* (ازْدُجِر) satu kali (QS. Al-Qamar [54]: 9); *muzdajar* (مُزْدَجَر) satu kali juga (QS. Al-Qamar [54]: 4); *az-zâjirât* (الزَّاجِرَات) satu kali (QS. As-Shâffât [37]: 2).

Ketika menafsirkan ayat 2 QS. Ash-Shâffât, *Fazzâjirâti zajran* (فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا), Al-Maraghi mengatakan bahwa makna asal *az-zajr* ialah, *Ad-daf'u 'anisy-syai'i bitasalluthin wa shiyâh* (الدَّفْعُ عَنِ الشَّيْءِ بِتَسَلُّطٍ وَصِيَاحٍ = mencegah sesuatu dengan sikap kasar dan bentakan). Kemudian, kata itu berarti 'menghalau',

Zakâh

'mendorong', atau 'mencegah'. Yang dimaksud *az-zâjirât* (الزَّاجِرَات) di dalam ayat tersebut ialah para malaikat yang bertugas mencegah manusia melakukan maksiat dan mendorong untuk melakukan perbuatan baik. Adapun Al-Ashfahani menafsirkannya 'para malaikat yang menghalau awan'.

Kata *zajrah* yang terdapat di dalam QS. Ash-Shâffât [37]:19; QS. An-Nâzi'ât [79]: 13, diberi keterangan dengan kata *wâḥidah.* Kedua ayat itu datang menjelaskan, bahwa hari kebangkitan yang disangsikan dan diingkari oleh orang-orang kafir, sangat mudah bagi Allah untuk mengadakannya; hanya dengan satu teriakan saja (*zajrah wâḥidah),* yaitu tiupan terompet sangkakala. Kesangsian orang-orang kafir terhadap hari kebangkitan itu dapat dilihat lebih jelas pada ayat-ayat yang mendahului kedua ayat tersebut. Misalnya, di dalam ayat tersebut, mereka mempertanyakan kemungkinan akan hidupnya kembali orang-orang yang telah mati; yang tulang-tulangnya telah hancur luluh dan bersatu dengan tanah. ❖ *Baharuddin HS.* ❖

ZAKÂH (زَكَاة)

Kata *zakâh* (زَكَاة) bentuk *mashdar* yang berasal dari kata *zakâ - yazkû - zakâ'an,* yang berarti tumbuh, subur, suci, baik, dan keberkahan.

Dalam Al-Qur'an, kata *zakâh* dan derivasinya disebut 32 kali, dengan tiga makna berikut, sesuai dengan penggunannya dalam ayat, yaitu:

Pertama, 'kesucian dan kesalehan', seperti tersebut dalam QS. Al-Kahfi [18]: 81 yang menjelaskan alasan Nabi Khidhir, mengapa membunuh anak kecil, yaitu agar kedua orang tuanya diberi ganti oleh Tuhan dengan yang lebih suci dan saleh serta lebih dekat kasih sayangnya; (خَيْرًا مِنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا)

Kedua, 'sedekah', seperti tersebut dalam QS. Ar-Rûm [30]: 39 yang menegaskan, bahwa pemberian yang dilakukan dengan tujuan untuk mendapatkan keuntungan materi yang lebih besar tidak akan mendapatkan imbalan dari Allah swt., sebaliknya, *zakâh* (sedekah) yang diberikan dengan tujuan untuk mendapatkan keridhaan Allah, maka pelakunya telah melipat gandakan pahalanya;

وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ

"Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk mencapai keridhaan Allah, maka [yang berbuat demikian] itulah orang-orang yang melipat gandakan (pahalanya).

Ketiga, 'ukuran dari harta tertentu untuk diberikan kepada orang-orang tertentu dengan beberapa syarat'. Arti inilah yang populer sebagai istilah jika kata *zakâh*/zakat disebut. Dinamakan demikian, karena dengan menunaikannya, harta diharapkan bisa tumbuh dan bertambah; atau merupakan salah satu bentuk penyuciannya. Dalam Al-Qur'an, *zakâh* dengan arti ini tersebut 29 kali, di antaranya QS. Al-Baqarah [2]: 110 yang berisi perintah untuk mendirikan shalat dan menunaikan zakat, (وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ = *"Dan dirikanlah shalat dan tunaikanlah zakat").*

Namun demikian, masih ada istilah lain lagi yang digunakan oleh Al-Qur'an untuk menunjuk makna ini, yaitu *shadaqah* dan *infâq.* Misalnya, dalam QS. Al-Baqarah [2]: 267 yang mengatakan:

أَنفِقُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ

"Nafkahkanlah (di jalan Allah) sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu";

خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا

"Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, guna membersihkan dan menyucikan mereka."

Hal yang sama juga ditemukan dalam hadis Nabi. Misalnya sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari tentang pesan Nabi kepada Muadz saat mau diberangkatkan ke Yaman, yaitu:

ادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهِ وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذٰلِكَ فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللهَ قَدْ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذٰلِكَ فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً فِي أَمْوَالِهِمْ تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ

Zakâh

"Ajaklah mereka kepada syahadatain, jika mereka mematuhinya, maka beritahukan bahwa Allah telah mewajibkan kepada mereka shalat 5 (lima) waktu sehari semalam, dan bila mereka mematuhinya, maka beritahukan bahwa Allah telah mewajibkan kepada mereka zakat pada harta kekayaan mereka, dipungut dari orang-orang kaya dari mereka dan dibagikan kepada orang-orang fakir miskin dari mereka"

Zakat adalah ibadah wajib bagi seorang Muslim yang telah memiliki syarat-syarat tertentu, berupa: (1) milik penuh; (2) harta berkembang/produktif; (3) cukup senisab; (4) bebas dari utang; (5) sudah sampai setahun (haul), kecuali hasil pertanian, harta karun (rikaz) dan semacamnya, zakatnya dikeluarkan pada saat memperolehnya, tanpa menunggu haul; dan (6) melebihi dari kebutuhan rutin/primer yang disebut dengan *al-hâjah al-ashliyyah*.

Zakat adalah saudara kembar shalat. Zakat untuk menyucikan harta, shalat untuk menyucikan hati. Keduanya selalu disebutkan berdampingan dalam Al-Qur'an (28 kali). Zakat adalah salah satu rukun Islam; posisinya sama dengan rukun-rukun lain, yaitu syahadat, shalat, puasa dan haji. *Rasulullah saw. bersabda: "Islam didirikan di atas 5 (lima) sendi; yaitu : mengakui bahwa tidak ada Tuhan yang disembah selain Allah dan bahwasanya Muhammad itu utusan Allah, mengerjakan shalat, mengeluarkan zakat, melaksanakan haji dan berpuasa pada bulan Ramadhan."* (HR. Bukhari dan Muslim). Kalau hanya mengerjakan shalat atau rukun Islam lainnya, tanpa menunaikan zakat, maka telah berdosa, karena hukumnya sama-sama wajib. Kalau seorang muslim tidak mengeluarkan zakat, sedang dia sudah memenuhi syarat wajib zakat, maka belum sempurnalah keislamannya.

Harta yang wajib dizakati di zaman Rasulullah saw. adalah: emas dan perak, ternak, barang dagangan, tanaman dan buah-buahan serta *rikaz* (harta karun). Harta yang wajib dizakati itu di zaman Rasulullah sudah memunyai ketetapan hukum jelas, baik kadarnya, nishabnya, maupun waktu mengeluarkannya.

Kehidupan sosial di zaman Rasulullah saw., berbeda dengan kehidupan sosial dewasa ini, khususnya di Indonesia. Dewasa ini sudah dikenal hasil bumi dalam berbagai macam bentuknya, hasil perdagangan dalam berbagai macam ragamnya, hasil pertanian dalam berbagai macam jenisnya, hasil perindustrian dalam berbagai macam bentuknya, hasil peternakan dalam berbagai macam jenisnya dan hasil usaha untuk mendapatkan uang seperti penghasilan dokter, penghasilan konsultan, kontraktor, penghasilan pegawai dan sebagainya. Untuk menentukkan nisab, kadar dan waktunya, dianalogikan kepada jenis harta yang telah ada ketetapan nisab, kadar dan waktunya oleh Rasulullah saw. dengan mempersamakan *illat*-nya.

Ketentuan peruntukan zakat telah disebutkan dalam Al-Qur'an dengan rinci dalam surah At-Taubah [9] 60:

إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

"Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yuang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana."

Berdasarkan ayat tersebut, ulama sepakat, bahwa tidak boleh memberikan zakat kecuali kepada 8 (delapan) golongan. Hal ini berarti bahwa orang yang berada di luar golongan itu tidak berhak menerima zakat. Hanya saja mereka berbeda pendapat dalam hal memberikan zakat kepada satu atau dua golongan saja dari delapan golongan itu atau kepada semua golongan delapan tersebut.

Sehubungan dengan ini, Imam Malik dan Imam Abu Hanifah berpendapat, bahwa orang Islam/penguasa boleh memberikan zakat kepada satu atau beberapa golongan menurut ke-

butuhan apabila dipandang perlu, sedangkan Imam Syafi'i berpendapat, bahwa zakat harus dibagikan kepada delapan golongan sesuai dengan yang disebutkan oleh Allah swt. (QS. At-Taubah [9]: 60). Perbedaan pendapat ini disebabkan karena Imam Malik dan Imam Abu Hanifah tidak melihat dari segi lahirnya lafal, tetapi dari segi maknanya yang terkandung yaitu untuk memenuhi kebutuhan hidup mustahiknya, sedangkan Imam Syafii memahami dari segi lahirnya lafal ayat. Demikian, disebutkan oleh Ibnu Rusyd dalam kitabnya, *Bidâyatu al-Mujtahid wa nihâyatu al-muqtashid.*

Apabila pendapat Imam Malik dan Imam Abu Hanifah itu diikuti, maka zakat lebih diutamakan untuk fakir-miskin karena kedua golongan inilah yang kebutuhan hidupnya selalu dalam kekurangan.

DR. Yusuf Al-Qaradhawi dalam bukunya, *Fiqh az-Zakâh* mengatakan, bahwa Allah swt. menyebutkan fakir-miskin pada urutan pertama dan kedua menunjukkan, bahwa tujuan utama dari zakat adalah untuk menanggulangi kemiskinan. Menurutnya, hal ini merupakan tujuan utama zakat dan terpenting. Pendapat Yusuf Al-Qaradhawi ini didasarkan pada hadis Nabi saw. ketika beliau mengutus Muadz bin Jabal ke Yaman sebagaimana telah disebutkan di atas.

Zakat di samping sebagai ibadah, berupaya memperkecil jumlah penerima zakat dan memperbanyak jumlah pemberi zakat. Dalam merealisaikan hal ini, pengelola zakat seyogianya memberikan pada setiap mustahik zakat menurut apa yang dibutuhkannya, seperti alat-alat perdagangan/barang dagangan atau modal dagangan pada mustahik yang berdagang, alat-alat pertanian/lahan garapan pada petani, demikian juga alat-alat pertukangan kepada kaum buruh dan seterusnya. Demikian, ungkap Yusuf Al-Qaradhawi selanjutnya.

Berdasarkan pendapat-pendapat tadi, pendayagunaan zakat dalam usaha menanggulangi kemiskinan, dimungkinkan akan memperoleh hasil yang diharapkan, karena pada prinsipnya arah dan kebijaksanan dalam pendayagunaan zakat bertujuan untuk meningkatkan harkat dan martabat kemanusiaan fakir dan miskin, agar mereka keluar dari belenggu kefakirannya ke taraf hidup yang layak, dan pada akhirnya kehidupan mereka meningkat dari *mustahiq* zakat menjadi *muzakki. Wa Allâhu A'lam.* ❖ *Huzaemah T. Yanggo* ❖

ZAMHARÎR (زَمْهَرِيْر)

Kata *zamharîr* (زَمْهَرِيْر) berarti 'dingin yang amat menusuk tulang' dan di dalam bahasa Arab dialek Thay' berarti 'bulan yang ada di langit'. Dari kata itu timbul *fi'l* (verba) *zamhara* (زَمْهَرَ) dan *izmaharra* (اِزْمَهَرَّ) yang berarti 'menjadi amat dingin' seperti pada kalimat *zamharal-yaumu* (زَمْهَرَ الْيَوْمُ) dan *izmaharral-yaumu* (اِزْمَهَرَّ الْيَوْمُ), keduanya diartikan 'hari amat dingin'. *Zamhara* (زَمْهَرَ) dan *izmaharra* (اِزْمَهَرَّ) juga menunjuk pada makna lain, tetapi dapat dikembalikan kepada arti asal yaitu 'menjadi amat dingin'. Arti-arti lain itu misalnya pada ungkapan *zamharatil-'ainu* (زَمْهَرَتِ الْعَيْنُ) yang berarti 'mata memerah karena marah'. *Zamhara* berarti 'menjadi merah' karena marah, dan pada *izmaharral-wajhu* (اِزْمَهَرَّ الْوَجْهُ) yang berarti 'wajahnya muram' dan juga pada *izmaharratil-kawâkibu* (اِزْمَهَرَّتِ الْكَوَاكِبُ) 'bintang-bintang bersinar/bercahaya'. Arti-arti lain itu dapat dikembalikan kepada arti asalnya dengan melihat bahwa perubahan mata menjadi merah karena marah adalah gambaran dari mata yang amat kedinginan dan wajah yang muram adalah seolah-olah wajah itu merasakan dingin yang amat sangat, begitu pula *izmaharratil-kawâkib* diartikan 'bintang-bintang bercahaya' karena bila bintang-bintang itu menjadi amat dingin, ia bersinar dan bercahaya.

Dalam Al-Qur'an, kata *zamharîr* (زَمْهَرِيْر) disebut satu kali, yaitu pada QS. Al-Insân [76]: 13 ketika melukiskan keadaan menyenangkan yang dinikmati para penghuni surga yang duduk santai bertelekan di atas dipan-dipan tanpa merasakan teriknya matahari dan dingin yang menusuk tulang. Pada umumnya para mufasir berpendapat bahwa *zamharîr* (زَمْهَرِيْر) yang

terdapat pada ayat itu berarti amat dingin (*syiddatul-bard*). Namun, Muhammad Ismail Ibrahim menyatakan bahwa kabilah Thay' mempergunakan kata *zamharîr* (زَمْهَرِيْر) sebagai sinonim dari *qamar* (قَمَر = bulan) sehingga ujung ayat itu (QS. Al-Insân [76]: 13) dapat berarti bahwa para penghuni surga itu tidak melihat matahari dan bulan di dalam surga.

❖ *M. Rusydi Khalid* ❖

ZANJABÎL (زَنْجَبِيْل)

Kata *zanjabîl* adalah *ism 'alam* (اِسْمُ عَلَم = nama diri) sejenis tanaman yang tumbuh di daerah datar, jenis umbi-umbian , bukan biji-bijian atau pepohonan. *Zanjabîl* dimakan seperti halnya sayur-mayur, digunakan dalam keadaan kering, banyak ditemukan di daerah Ethiopia dan Cina. *Zanjabîl* adalah sejenis pelezat dan pengharum makanan atau makanan pedas. Tampaknya yang dimaksud Ibnu Manzhur di sini adalah jahe, yang tentu saja banyak terdapat di Indonesia. *Zanjabîl* (jahe) ini sangat disukai orang Arab. Dalam hal ini, Al-A'sya, seorang penyair Arab, menyifati seorang gadis penari dengan mengatakan, *Ka'annal-qaranfûla waz-zanjabîla bâtâ bifîhâ, wa aryan masyûrâ* (كَأَنَّ الْقَرَنْفُوْلَ وَ الزَّنْجَبِيْلَ بَاتَا بِفِيْهَا وَأَرِيًّا مَشُوْرًا = seakan-akan pada bibirnya terdapat cengkeh dan *zanjabîl* [jahe] serta madu yang mengendap). Ada juga yang mengatakan bahwa *zanjabîl* adalah sejenis khamr. Bagi orang Arab, *zanjabîl* merupakan arak yang terbaik. Seorang penyair Arab Jahili mengagumi bibir dan susunan gigi seorang gadis dengan mengumpamakannya sebagai *zanjabîl*: *Wa ka'anna tha'maz-zanjabîli bihî idz dzuqtuhû wa salâfatal-khamr* (وَكَأَنَّ طَعْمَ الزَّنْجَبِيْلِ بِهِ إِذْ ذُقْتُهُ وَسَلَافَةَ الْخَمْرِ = [bibirnya/susunan gigi gadis itu] jika dinikmati [diperhatikan] seakan aromanya sama dengan *zanjabîl* [arak yang harum, lezat, lagi pedas] dan enaknya arak yang terbaik).

Jahe (zanjabîl), *disebut dalam Al-Qur'an karena mengandung banyak manfaat*

Sebenarnya perbedaan pendapat itu dapat dikompromikan. Melihat ciri-ciri yang dikemukakan oleh Ibnu Manzhur, tampaknya yang dimaksud *zanjabîl* adalah 'jahe'. Adapun yang menyebutnya sebagai arak tidak serta merta mengatakannya sebagai arak yang sesungguhnya, tetapi arak yang ada campurannya, yaitu adanya aroma yang harum, lezat, dan pedas. Sifat-sifat itu dimiliki oleh jahe. Jadi, mungkin yang mereka maksud adalah arak yang dicampur dengan jahe. Karena begitu terkesannya pada rasa jahe, orang Arab tidak lagi menyebutnya sebagai arak, tetapi (arak) jahe.

Kata *zanjabîl* dalam Al-Qur'an hanya disebutkan satu kali, yaitu pada QS. Al-Insân [76]: 17. Para ulama berbeda pendapat tentang makna *zanjabîl* dalam ayat tersebut. Menurut Al-Qurthubi, *zanjabîl* dalam ayat itu berarti 'jahe', yaitu sebagai campuran arak yang diminum oleh *al-abrâr* (اَلْأَبْرَار = orang-orang yang berbuat baik dan menghuni surga). Para penghuni surga itu, lanjut Al-Qurthubi, bebas memilih campuran pada arak mereka. Jika ingin minum arak yang terasa dingin, mereka mencampurnya dengan *kâfûr* (campuran dari mata air yang terasa dingin), tetapi kalau ingin terasa hangat, mereka mencampurnya dengan jahe. Mujahid dan Qatadah, keduanya adalah mufasir, mengatakan bahwa *zanjabîl* adalah nama mata air di surga yang diminum oleh orang-orang pembuat kebajikan di dunia. Mata air itu juga disebut *salsabîl*. Penafsiran ini didasarkan pada lanjutan ayat berikutnya. Di samping itu, ada juga yang berpendapat bahwa *zanjabîl* adalah nama mata air di surga yang mengandung aroma jahe. Ada yang mengatakan bahwa *zanjabîl* adalah khamar di surga atau campurannya yang tidak me-

ngandung efek negatif.

Pendapat-pendapat di atas pada dasarnya sama, yakni ingin menggambarkan minuman para penghuni surga yang ketika di dunia banyak melakukan kebajikan. Sebagai tradisi Arab yang sangat menyukai *zanjabîl* (jahe), ayat tersebut hendak menjelaskan kepada mereka betapa nikmatnya makanan dan minuman di surga itu.

Penggunaan kata *zanjabîl* di dalam QS. Al-Insân [76]: 17 itu berkaitan dengan adanya jalan hidup yang diberikan Allah kepada manusia. Jika mengingkari jalan hidup yang diberikan Allah itu, orang yang bersangkutan akan mendapatkan siksa, yaitu dirantai, dibelenggu, dan dimasukkan ke dalam neraka yang menyala-nyala (QS. Al-Insân [76]: 5). Sebaliknya, orang yang mengikuti jalan hidup itu, di dalam istilah Al-Qur'an disebut sebagai *al-abrâr* (orang-orang yang berbuat kebajikan), akan mendapatkan segala bentuk kenikmatan di surga, termasuk di dalamnya meminum minuman arak/khamar yang memunyai aroma jahe (yang bagi orang-orang Arab Jahiliyah, dan mungkin juga saat ini, arak semacam itu merupakan arak yang terbaik). ❖ *Zubair Ahmad* ❖

ZAQQÛM (زَقُّوْم)

Kata *zaqqûm* (زَقُّوْم) adalah nama pohon yang buahnya merupakan makanan bagi penghuni neraka. Kata itu berasal dari kata yang sama dengan *zaqama* (زَقَمَ) yang berarti 'menelan', 'menyuap'. *Tazaqqama* (تَزَقَّمَ) berarti 'makan dengan cepat', 'minum berlebih-lebihan sampai melewati batas', *azqama* (أَزْقَمَ) berarti 'menelankan', dan *izdaqama* (اِزْدَقَمَ) berarti 'menelan'.

Menurut Ar-Raghib Al-Ashfahani, *zaqama* (زَقَمَ) dan *tazaqqama* (تَزَقَّمَ) maksudnya adalah 'menelan sesuatu yang tidak disukai', sebagai arti konotatif yang diturunkan dari kata *zaqqûm* (زَقُّوْم) yang berarti 'makanan yang tidak mengenyangkan' dalam api neraka. *Zaqqûm* (زَقُّوْم), menurut Ahmad Ibnu Faris bin Zakaria, memunyai dua pengertian, yaitu (1) sejenis pohon kecil yang berbau busuk, pahit rasa buahnya, dan tumbuh di negeri Tihamah; dan (2) pohon yang tidak didapati di dunia, tetapi diciptakan Tuhan di dalam neraka bersama makhluk ciptaan lainnya seperti berbagai macam ular, kalajengking, dan penjaga-penjaga neraka. Buah Zaqqûm adalah makanan bagi penghuni neraka.

Ath-Thabarsi mengemukakan adanya dua pendapat mengenai *zaqqûm* (زَقُّوْم), yaitu pendapat yang menyatakan bahwa pohon ini dikenal oleh orang-orang Arab dan pendapat lain menyatakan bahwa pohon ini sama sekali tidak dikenal di kalangan orang-orang Arab. Pendapat pertama mengemukakan bahwa Zaqqûm yang dikenal orang-orang Arab adalah sejenis pohon yang buahnya pahit, kulitnya kasar, dan berbau busuk. Pendapat kedua mengemukakan sebuah riwayat mengenai keheranan orang-orang Quraisy kepada sebagian mereka yang tidak mengenal pohon *zaqqûm* (زَقُّوْم) yang disebut di dalam Al-Qur'an. Kemudian, seorang yang bernama Ibnuz-Zaba'ri menjelaskan bahwa *zaqqûm* (زَقُّوْم) dalam bahasa Barbar adalah 'korma dan keju'. Abu Jahal pernah minta kepada *jariyahnya* (pelayan wanita) untuk membawakan *zaqqûm* (زَقُّوْم) kepadanya. Pelayan itu lalu membawakan korma dan keju kepadanya.

Zaqqûm (زَقُّوْم) dalam Al-Qur'an disebut tiga kali, yaitu dalam QS. Ash-Shâffât [37]: 62, QS. Ad-Dukhân [44]: 43, dan QS. Al-Wâqi'ah [56]: 52. Gambaran mengenai pohon dan buah *zaqqûm* (زَقُّوْم) itu disebut pada QS. Ash-Shâffât [37]: 63-66. Buah pohon *zaqqûm* (زَقُّوْم) itu adalah makanan siksaan bagi orang-orang zalim, tumbuh di dasar neraka Jahim, dan mayangnya bagaikan kepala-kepala setan dan pada QS. Ad-Dukhân [44]: 43-45, dinyatakan bahwa buah pohon *zaqqûm* (زَقُّوْم) itu adalah makanan orang yang banyak berdosa, bagai kotoran minyak yang mendidih di dalam perut seperti mendidihnya air panas. ❖ *M. Rusydi Khalid* ❖

ZAR' (زَرْع)

Kata tersebut berasal dari kata *za'*, *ra'*, dan *'ain* (ز – ر – ع) dibaca *zara'a - yazra'u - zar'an* (زَرْعًا زَرَعَ – يَزْرَعُ –), artinya menanam atau menyemai. Misalnya "*zara'a l-habba*" (زَرَعَ الحَبَّ =

Zar'

menyemaikan biji-bijian di atas tanah), *zara'al-ardha* (زَرَعَ الأَرْضَ = mengolah tanah untuk ditanami). *Zar'* (زَرْع) adalah bentuk *mashdar* dan jika difungsikan sebagai *ism* (اِسْـــم = kata benda) maka kebanyakan digunakan untuk makna gandum, tetapi bisa berarti setiap tumbuhan yang ditanam. Lafal *zar'* bisa pula berarti *mazrû'* (مَزْرُوع = sesuatu yang ditanam atau ditumbuhkan), dan bentuk jamaknya adalah *zurû'* (زُرُوْع).

Zar' (زَرْع) juga berarti *inbât* (إِنْبَات = menumbuhkan) yang merupakan perbuatan Allah dan bukan manusia, misalnya *zara'allâhuzar'a* (زَرَعَ اللهُ الزَّرْعَ = Allah menumbuhkan tanaman), dan bentuk pelakunya ialah *zâri'* (زَارِع = yang menumbuhkan). Di dalam makna ini ditemukan firman Allah dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 64, *"a antum tazra'ûnahû am nahnu z-zâri'ûna"* (ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ = Kamukah yang menumbuhkannya ataukah Kami yang menumbuhkannya?). Dengan ayat ini, Allah menjelaskan bahwa yang menumbuhkan tumbuh-tumbuhan secara hakiki bukanlah manusia, tetapi Allah sendiri yaitu dengan menyebut diri-Nya sebagai *zâri'* di dalam bentuk jamaknya yaitu *zâri'ûn* (زَارِعُونَ). Sebab, kedudukan manusia di dalam hal ini hanya sebagai penanam tumbuh-tumbuhan atau penyemai biji-bijian di atas tanah, yang kemudian diolahnya dengan memberi pupuk atau zat penyubur lainnya agar tumbuh dengan baik, sedangkan yang menjadikan tanaman itu tumbuh dan menjadi besar adalah Allah swt.

Selain itu, bentuk jamak dari *zâri'* juga *zurrâ'* (زُرَّاع) sebagaimana di dalam firman-Nya QS. Al-Fath [48]: 29,

ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ

(wa matsaluhum fit-taurâti wa matsaluhum fil-injîli ka zar'in akhraja syath'ahû fa âzarahû fastaglazha fastawâ 'alâ sûqihî yu'jibuz-zurrâ'a li yaghîzha bihimul-kuffâra)
"Demikianlah sifat-sifat mereka di dalam Taurat dan sifat-sifat mereka di dalam Injil, yaitu seperti tanaman yang mengeluarkan tunasnya maka tunas itu menjadikan tanaman itu kuat lalu menjadi besarlah dia dan tegak lurus di atas pokoknya; tanaman itu menyenangkan hati penanam-penanamnya karena Allah hendak menjengkelkan hati orang-orang kafir (dengan kekuatan orang-orang Mukmin)."

Yang dimaksud dengan lafal *zurrâ'* di dalam ayat di atas menurut Az-Zajjaj seperti dikutip oleh Ibnu Manzhur, ialah Nabi Muhammad saw. dan para sahabat yang melakukan dakwah untuk mengajak orang-orang masuk Islam. Menurut As-Suddi, adalah para sahabat, karena mereka mendatangkan manfaat bagi manusia, seperti tumbuhan atau tanaman yang selalu memberi manfaat kepada manusia sehingga manusia selalu membutuhkannya; demikian pula kuat dan kokohnya iman serta perbuatan mereka seperti kokohnya akar tanaman yang menancap pada tanah di mana tanaman itu tumbuh.

Jika lafal *zar'* tersebut dinisbahkan kepada manusia maka kedudukannya di dalam hal ini hanya sebagai sebab tumbuhnya, misalnya dengan menanam suatu jenis tanaman kemudian memberinya pupuk, dan bukan yang menumbuhkan. Jadi, kalau dikatakan: *"anbattuzar'a* (أَنْبَتُّ الزَّرْعَ) maksudnya ialah saya sebagai sebab tumbuhnya tanaman itu. Misalnya, firman Allah di dalam QS. Yûsuf [12]: 47,

قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِى سُنۢبُلِهِۦٓ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ

(Qâla tazra'ûna sab'a sinîna da'aban fa mâ hashadtum fa dzarûhu fî sunbulihî illâ qalîlam-mimmâ ta'kulûna)
Yusuf berkata, "Kamu akan bertanam tujuh tahun [lamanya] sebagaimana biasa; maka apa yang kamu tuai hendaklah kamu biarkan di bulirnya kecuali sedikit untuk kamu makan."

Lafal *zar'* di dalam arti *mazrû'* (مَزْرُوع = sesuatu yang ditanam/ditumbuhkan), ada kalanya berbentuk *ma'rifah* (مَعْرِفَة = definit) yakni dengan adanya tambahan *lâm ta'rîf* (ال), misalnya firman Allah di dalam QS. An-Nahl [16]: 11;

يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَـٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ

Zawâl

(yunbitu lakum bihiz-zar'a waz-zaitûna wan-nakhîla wal-a'nâba wa min kullits-tsamarâti)
"Dia menumbuhkan bagi kamu dengan air hujan itu tanam-tanaman; zaitun, kurma, anggur, dan segala macam buah-buahan";

dan bentuk yang sama juga terdapat di dalam QS. Al-An'âm [6]: 141. Ada pula yang berbentuk *nakirah* (نَكِرَة = indefinit), misalnya di dalam QS. Ar-Ra'd [13]: 4, *"wa jannâtum-min a'nâbin wa zar'un wa nakhîlun"* (وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ وَجَنَّتٌ مِّنْ أَعْنَبٍ = dan kebun-kebun anggur, tanaman-tanaman, pohon kurma), dan di dalam bentuk ini terdapat pada 5 ayat lainnya, yakni QS. Ibrâhîm [14]: 37, QS. Al-Fath [48]: 29, QS. Al-Kahfi [18]: 32, QS. As-Sajdah [32]: 27, dan QS. Az-Zumar [39]: 21.

Jamaknya *zar'* ialah *zurû'* (زُرُوع) terdapat pada 2 ayat saja, yakni di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 148, *"wa zurû'in wa nakhlin thal'uhâ hadhîm"* (وَزُرُوعٍ وَنَخْلٍ طَلْعُهَا هَضِيمٌ = Dan tanam-tanaman dan pohon-pohon kurma yang mayangnya lembut); dan di dalam QS. Ad-Dukhân [44]: 26, *"wa zurû'in wa maqâmin karîm"* (وَزُرُوعٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ = Dan kebun-kebun serta tempat-tempat yang indah-indah).

Menurut pendapat sebagian mufasir, lafal *zar'* di dalam arti suatu perbuatan yang dilakukan Allah untuk menumbuhkan tanaman-tanaman terdapat di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 64 terdapat 2 (dua) kata. Dalam arti kata benda yaitu tanam-tanaman, baik yang berbentuk tunggal maupun jamak, terdapat di dalam 10 (sepuluh) ayat, yaitu QS. Ar-Ra'd [13]: 4, QS. Ibrâhîm [14]: 37, QS. Al-Fath [48]: 29, QS. Al-An'âm [6]: 141, QS. An-Nahl [16]: 11, QS. Al-Kahfi [18]: 32, QS. As-Sajdah [32]: 27, QS. Az-Zumar [39]: 21, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 148, dan QS. Ad-Dukhân [44]: 26. ❖ *Saiful Anam* ❖

ZAWÂL (زَوَال)

Kata *zawâl* (زَوَال) adalah bentuk *mashdar* (bentuk infinitif) dari *zâla-yazûlu* (زَالَ يَزُوْلُ). *Zawâl* (زَوَال) dan kata lain yang seasal dengan kata itu dalam Al-Qur'an disebut 14 kali di dalam 12 surah, yaitu: *zâlatâ* (QS. Fâthir [35] : 41), *tazûla* (QS. Ibrâhîm [14] : 47), *tazûlâ* (QS. Fâthir [35] : 41), *zawâl* (QS. Ibrâhîm [14] : 44), *zâlat* (QS. Al-Anbiyâ' [21] : 15), *ziltum* (QS. Ghâfir [40] : 34), *tazâlu* (QS. Al-Mâ'idah [5] : 13), *yazâlu* (QS. Al-Taubah [9] : 110, QS. Al-Ra'd [13] : 31, QS. Al-Hajj [22] : 55), *yazâlûna* (QS. Al-Baqarah [2] : 217, QS. Hûd [11] : 118), *zayyalnâ* (QS. Yûnus [10] : 28), *tazayyalû* (QS. Al-Fath [48] : 25).

Secara bahasa *zawâl* (زَوَال) menurut Ibnu Manzhur berarti 'hilang', 'beralih', atau 'bergerak'. Menurut Ibnu Al-Arabi, *zawâl* (زَوَال) berarti 'bergeraknya sesuatu dari tempatnya semula'. Sementara Al-Ashfahani mengatakan bahwa *zawâl* (زَوَال) berarti 'memisahkan jalannya di dalam keadaan condong'. Apabila kata *zawâl* (زَوَال) dikaitkan dengan *asy-syams* (الشَّمْس) maka berarti 'condongnya matahari dari posisi tegak di atas' dan ini sering disebut dengan tergelincirnya matahari yang menunjukkan awal waktu zhuhur.

Kata *zâla* (زَالَ) dan *tazûlu* (تَزُوْلُ) berarti 'lenyap atau berubah dari keadaan semula' (QS. Fâthir [35]: 41). Kata ini digunakan untuk menunjukkan kekuasaan Allah menahan langit dan bumi agar tidak bergerak atau lenyap dan pada saatnya nanti ketika digerakkan oleh Allah swt., tidak satu kekuatan pun yang dapat menahannya.

Kata *zâla* (زَالَ) yang didahului kata *lâ* (لَا) atau *mâ* (مَا) *nâfiyah* (negasi), *mâ zâla* (مَا زَالَ) atau *lâ yazâlu* (لَا يَزَالُ) diartikan 'tetap' atau 'tidak berubah'. Ini menggambarkan keluhan orang-orang zalim dan tidak beriman, yang tidak ada habis-habisnya (QS. Al-Anbiyâ' [21]: 15). Kata itu juga digunakan untuk menunjukkan tingkah laku musuh-musuh Islam, yang tidak henti-hentinya memerangi Islam, sampai mereka dapat menarik kembali orang-orang Islam untuk mengikuti mereka (QS. Al-Baqarah [2]: 217).

Bentuk *zayyala* (زَيَّلَ) atau *zayyalnâ* (زَيَّلْنَا) diartikan sebagai 'memisahkan'. Ini sejalan dengan makna bahasa bahwa mereka tidak berada pada posisi semula, seperti pernyataan Allah kepada orang-orang musyrik, "Lalu Kami pisahkan mereka dan berkatalah sekutu-sekutu mereka, "Kamu sekali-sekali tidak pernah

Zhâhir, Azh Al-Bâtin

menyembah kami." (QS. Yûnus [10]: 28). Bentuk *tazayyalû* (تَزَيَّلُوْا) diartikan sebagai bercampur baur, seperti firman Allah, "Sekiranya mereka tidak bercampur baur, tentulah Kami akan mengazab orang-orang kafir di antara mereka dengan azab yang pedih." (QS. Al-Fath [48]: 25).

Kata *zawâl* (زَوَال) di dalam Al-Qur'an juga digunakan di dalam konteks menggambarkan kesombongan orang-orang yang zalim (kafir, musyrik) yang merasa akan dapat hidup terus. Artinya, mereka merasa tidak berubah dari keadaan yang dialami dan dirasakannya. Penggunaan kata *zawâl* (زَوَال) di dalam konteks demikian biasa didahului dengan kata negasi *lâ* atau *mâ*. Karena itu, mereka merasa dapat berbuat sesuka hati mereka. Istilah *zawâl* (زَوَال) biasa digunakan untuk menunjukkan waktu zhuhur, yaitu tergelincirnya matahari dari tepat persis di atas kepala (tidak ada bayangan). ❖ *Ahmad Rofiq* ❖

ZHÂHIR, AZH- Al-BÂTHIN (الظَّاهِر البَاطِن)

Kata *azh-zhâhir* (الظَّاهِر) terambil dari akar kata yang menggunakan huruf-huruf *zha'*, *ha'*, dan *ra'*. Maknanya berkisar pada dua hal, yaitu *kekuatan* dan *kejelasan/penonjolan*. Sesuatu yang terbuka sehingga terlihat jelas dinamai *zhâhir* (ظَاهِر). Siang sewaktu cahaya sangat terang, yakni saat matahari di tengah langit, dinamai *Zhuhur* (ظُهُوْر). Punggung manusia, karena jelas dan kuat, dinamai *zhahr* (ظَهْر). Mata yang jeli, dinamai *zhâhirah* (ظَاهِرة), demikian juga fenomena yang tampak. Sesuatu yang tinggi juga ditunjuk dengan menggunakan akar kata ini. Demikian juga yang mengalahkan, karena dengan mengalahkan dia memiliki kekuatan. Kata ini sering kali diperhadapkan dengan *al-bâthin* (البَاطِن), yang terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf *ba'*, *thâ'* , dan *nûn*, yakni *sesuatu yang di dalam* atau *disembunyikan*.

Kata *zhâhir* ditemukan enam kali dalam Al-Qur'an, satu di antaranya dihiasi dengan *alif* dan *lâm* pada awalnya, yaitu *azh-Zhâhir*, dan ini menunjuk kepada Allah swt. (QS. Al-Hadîd [57]: 3). Sedang selainnya menyifati dosa, perkataan, perdebatan, siksa, dan kehidupan dunia. Empat di antaranya menyifati hal-hal negatif atau dikemukakan dalam konteks kecaman. (Perhatikan QS. Al-An'âm [6]: 120, Ar-Ra'd [13]: 33, Ar-Rûm [30]: 7, dan QS. Al-Hadîd [57]: 13).

Satu ayat yang menggunakan kata *zhâhir* merupakan petunjuk kepada Nabi Muhammad saw. menyangkut bagaimana menghadapi orang-orang yang tidak mengerti jika terpaksa harus berdiskusi (QS. Al-Kahfi [18]: 22).

Semua yang *zhâhir* itu buruk bila berkaitan dengan manusia, kecuali jika yang *zhâhir* itu mengikuti tuntunan Ilahi atau merupakan nikmat Ilahi. Demikian kesimpulan yang di peroleh setelah mengamati ayat-ayat yang menggunakan kata *zhâhir*. Kesimpulan ini juga dapat berlaku terhadap ayat-ayat yang menggunakan bentuk jamak yang terulang sebanyak dua kali, atau bentuk *mu'annats/feminin* yang terulang dua kali.

Kata *bâthin* (بَاطِن) hanya terulang dua kali, keduanya bergandengan dengan *zhâhir*, satu merupakan sifat Allah, yang dihiasi dengan *alif* dan *lâm* sekaligus bergandengan dengan *azh-zhâhir*, yang satu lainnya juga digandengkan dengan *zhâhir* dan menyifati dosa, yang telah dikutip ayatnya di atas.

Azh-zhâhir yang merupakan sifat Allah ini dipahami sebagai Dia yang tampak dengan jelas bukti-bukti wujud dan keesaan-Nya di pentas alam raya ini. Nalar tidak dapat membayangkan betapa alam raya dengan serba keindahan, keserasian, dan keharmonisan dapat wujud tanpa kehadiran-Nya. Dia *azh-Zhâhir* itu yang menunjukkan kepada kita kerajaan dan kekusaan-Nya, dengan menyadarkan kita bahwa dalil-dalil wujudnya terbentang di alam luas ini. Segala sesuatu yang diciptakan-Nya—walau yang bisu sekalipun—adalah *hujjah* (حُجَّة) yang berbicara tentang wujud-Nya. Mata tidak melihat-Nya, tapi Dia berada di hadapan setiap ciptaan-Nya:

لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ

"Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala penglihatan itu dan Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui" (QS. Al-An'âm [6]: 103).

Al-Bâthin adalah Dia yang tersembunyi hakikat zat dan sifat-Nya, bukan karena tidak tampak, tetapi justru karena Dia sedemikian jelas, sehingga mata dan pikiran silau, bahkan tumpul sehingga tidak mampu memandang-Nya.

Ketika menafsirkan ayat yang menguraikan sifat Allah ini, Ar-Razi menjelaskan bahwa Allah *Zhâhir* karena Dia *Bâthin*. Ar-Razi memberi ilustrasi dengan matahari, seandainya matahari tidak beredar, maka kita dapat menduga bahwa cahaya yang terlihat di pentas bumi ini bersumber dari masing-masing benda. Kita tidak akan menduga bahwa ia adalah akibat cahaya matahari. Tetapi karena matahari menghilang dari ufuk dan terbenam, maka kertika itu kita sadar bahwa penyebabnya adalah matahari, dan bahwa matahari ada wujudnya. Jika demikian tulis ar-Razi: "Seandainya dimungkinkan ketiadaan wujud Allah di arena alam ini, maka ketika itu kita akan sepenuhnya yakin bahwa segala wujud adalah bersumber dari wujud Allah swt."

Iman Ghazali menulis *ketersembunyian-Nya* disebabkan oleh kejelasan-Nya yang luar biasa, dan kejelasan-Nya yang luar biasa itu disebabkan oleh ketersembunyian-Nya. Cahaya-Nya adalah tirai cahaya-Nya, karena semua yang melampaui batas akan berakibat sesuatu yang bertentangan dengannya. Demikian, *wa Allah A'lam*. ❖ *M. Quraish Shihab* ❖

ZHALLA (ظَلَّ)

Zhalla (ظَلَّ) adalah salah satu dari kelompok *fi'l nâqish* (kata kerja yang membutuhkan subjek dan predikat). Kata itu di dalam berbagai bentuknya, baik kata kerja maupun kata benda di dalam Al-Qur'an disebut 33 kali di dalam 20 surah. (26 ayat *Makkiyah* dan 7 ayat *Madaniyah*).

Menurut Ibnu Faris, kata tersebut digunakan untuk pekerjaan di siang hari. Ungkapan *zhalla fulânun nahârahû shâiman* (ظَلَّ فُلَانٌ نَهَارَهُ صَائِمًا = si fulan berpuasa sepanjang hari), penggunaan kata *zhalla* (ظَلَّ) di dalam istilah sejalan dengan pengertian bahasa. Menurut Ru'bah, kata tersebut dapat berarti 'selalu/tetap', 'naungan', 'bayang-bayang', dan 'dekat'. Setiap yang terkena matahari selalu mendapat bayangan, antara benda dan bayangannya tersebut sangat dekat.

Menurut Syekh Musthafa Ghalayaini, apabila kata tersebut tidak berkaitan dengan waktu di dalam penggunaannya di dalam kalimat, bermakna 'menjadi', misalnya di dalam Al-Qur'an QS. An-Nahl [16]: 58,

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِٱلْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُۥ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ

"Apabila seseorang dari mereka diberi kabar (kelahiran) anak perempuan maka jadi/berubah hitamlah mukanya." Kata *zhalla* (ظَلَّ) yang bermakna 'menjadi' juga terdapat pada QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 4, QS. Az-Zukhruf [43]: 17, QS. Al-Wâqi'ah [56]: 65, QS. Al-Hijr [15]: 14, dan QS. Asy-Syûrâ [42]: 33.

Kata *zhalla* (ظَلَّ) yang bermakna 'naungan (tempat berteduh)' terdapat pada QS. Al-Baqarah [2]: 57, QS. Al-Qashâsh [28]: 24, QS. Al-A'râf [7]: 160 dan 171, serta QS. An-Nahl [16]: 81.

Yang bermakna 'bayang-bayang' terdapat di dalam QS. Al-Furqân [25]: 45, QS. An-Nahl [16]: 48, dan QS. Ar-Ra'd [13]: 15.

Kemudian kata *zhalla* (ظَلَّ) di dalam Al-Qur'an yang bermakna 'naungan/tempat teduh (surga)' disebut 7 kali yaitu di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 30, QS. An-Nisâ' [4]: 57, QS. Ar-Ra'd [13]: 35, QS. Yâsîn [36]: 56, QS. Al-Mursalât [77]: 41, QS. Al-Insân [76]: 14, dan QS. An-Nisâ' [4]: 57.

Yang bermakna 'naungan berarti azab (neraka)' juga 7 kali, yaitu di dalam QS. Al-Wâqi'ah [56]: 43, QS. Al-Mursalât [77]: 30, QS. Al-Baqarah [2]: 210, QS. Az-Zumar [39]: 16 [2 kali), dan QS. Al-Mursalât [77]: 31. Selanjutnya terdapat satu ayat yang beriringan antara surga dan neraka yaitu pada QS. Fâthir [35]: 21, *walazh-zhillu walal-harûr* (وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلْحَرُورُ = dan tidak sama yang teduh dengan yang panas), kata *azh-zhillu* (الظِّلُّ) di sini bermakna 'naungan surga', sedangkan kata *al-harûr* (ٱلْحَرُورُ) berarti 'azab neraka'. *Azh-zhillu* juga berarti 'Hari Kiamat' jika *mudhâf* (bergandengan) dengan kata *yaûm* (يَوْم =

hari), ini hanya disebutkan 1 kali yaitu di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 189, *"lalu mereka ditimpa azab pada hari mereka dinaungi awan"*. Hari Kiamat disebut *yaumuzh-zhullah* (يَوْمُ الظُّلَّة = hari yang dinaungi) karena orang Mukmin berada di dalam naungan surga, sedangkan orang kafir berada di dalam naungan dan azab neraka. ❖ *Murni Badru* ❖

ZHUHÛR (ظُهُوْر)

Kata *zhuhûr* (ظُهُوْر) merupakan salah satu bentuk *mashdar* dari *zhahara - yazhharu - zhahran wa zhuhûran* (ظَهَرَ يَظْهَرُ ظَهْرًا وَظُهُوْرًا). Kata *zhuhûr* (ظُهُوْر) dalam berbagai bentuk turunannya dalam Al-Qur'an disebut 59 kali; 26 kali dalam bentuk kata kerja dan 33 kali di dalam bentuk kata benda.

Menurut pengarang *Mu'jam Maqâyisil-Lughah*, kata *zhuhûr* (ظُهُوْر) atau *zhuhr* (ظُهْر) merujuk kepada makna dasar (makna denotatif) 'kuat' dan 'nyata' *(quwwah wa burûz)*. Al-Ashfahani menyebutkan *azh-zhâhir, al-jârihah* (الظَّاهِرُ الْجَارِحَة = salah satu anggota badan yang di dalam hal ini punggung), sedangkan Muhammad Ismail Ibrahim mengatakan, *zhuhr* (ظُهْر) adalah 'jelas' atau 'muncul setelah tersembunyi'.

Dari makna dasar tersebut berkembang beberapa makna konotatif, di antaranya, 'mendaki' atau 'memanjat', 'mengalahkan', 'pertolongan', 'punggung', 'mengetahui', 'tengah hari (waktu zhuhur)', 'permukaan' atau 'bagian luar', 'jalan darat', 'banyak' dan 'tersebar', dan 'perabot rumah tangga'. Pemakaian makna-makna konotatif ini disesuaikan dengan konteks atau topik pembicaraan yang sedang berlangsung.

Kendati pun beragam makna konotatif yang dirujuk oleh kata *zhuhûr* (ظُهُوْر) sebagaimana tersebut di atas; namun, di antara satu dengan lainnya terdapat keterkaitan yang erat. Dengan kata lain, makna konotatif tersebut adalah betul-betul turunan dari makna denotatifnya dan makna denotatif tersebut merupakan tempat berpusatnya makna konotatif. Mendaki, mengalahkan, menolong, dan punggung dikatakan *zhuhur* karena orang yang mendaki, orang yang mengalahkan musuhnya, orang yang menolong orang lain, harus memiliki kekuatan sebagaimana juga halnya punggung harus kuat karena merupakan tempat meletakkan sesuatu yang dipanggul. Begitu pula waktu tengah hari dikatakan waktu zhuhur karena waktu itu adalah waktu yang paling terang, segala sesuatu akan lebih tampak jelas pada waktu itu, sedangkan mengetahui rahasia dikatakan *zhuhur* karena orang yang mengorek rahasia adalah orang yang berusaha untuk mengangkat rahasia tersebut ke permukaan. Perabot rumah tangga pun disebut *azh-zhahârah* karena pada umumnya orang (pemiliknya) berusaha untuk menampakkan (memamerkan) perabot rumah tangganya kepada para tamunya.

Di antara makna-makna tersebut digunakan dalam Al-Qur'an; seperti makna 'nyata/jelas/tampak', yaitu antara lain di dalam QS. Al-An'âm [6]: 151 dan QS. Al-A'râf [7]: 33 yang kedua-duanya berbicara mengenai larangan Allah agar tidak melakukan dosa besar secara nyata dan tersembunyi; makna 'menang' *(ghalaba 'alâ)* terdapat pada QS. At-Taubah [9]: 8, makna 'naik/memanjat' terdapat pada QS. Al-Kahfi [18]: 97 yang bercerita tentang usaha Dzul Qarnain untuk membendung kedatangan Ya'juj dan Ma'juj; makna 'pertolongan (saling menolong)' *(at-ta'âwun)* dapat ditemukan di dalam QS. At-Taubah [9]: 4 yang isinya mengenai sikap positif yang harus ditunjukkan oleh orang-orang Islam terhadap orang-orang non-Islam dalam kaitannya dengan suatu perjanjian dan muamalah lainnya dan QS. Al-Ahzâb [33]: 26 yang berisi keterangan mengenai peperangan antara orang-orang Mukmin dengan orang-orang musyrik yang menerjunkan bala bantuan pasukan dari Bani Quraizhah. ❖ *Cholidi* ❖

ZHULM (ظُلْم)

Kata *zhulm* (ظُلْم) dan semua kata turunannya terulang sebanyak 315 kali di dalam Al-Qur'an. Secara bahasa, kata *zhulm* (ظُلْم) terdiri dari huruf *zha, lâm,* dan *mîm*. Menurut Ibnu Faris, akar kata

tersebut memunyai dua makna dasar, yaitu; a) menunjuk pada makna 'kegelapan', sebagai antonim dari kata *nûr* (نُوْر = cahaya); dan b) menunjuk pada makna 'menempatkan sesuatu tidak pada tempatnya'.

Makna 'kegelapan' dinyatakan dengan *zhulmah* (ظُلْمَة), bentuk jamaknya adalah *zhulumât* (ظُلُمَات). Bentuk jamak inilah yang banyak digunakan di dalam Al-Qur'an; sedangkan, bentuk *mufrad*nya, *zulmah* (ظُلْمَة) tidak ditemukan. Selanjutnya, kata *zhulumât* (ظُلُمَات) dipakai pada makna 'kegelapan lautan', seperti dinyatakan di dalam QS. An-Nûr [24]: 40.

Ayat di atas berbicara di dalam konteks perumpamaan orang kafir yang diibaratkan laksana kegelapan di dalam lautan yang amat dalam, yang diliputi oleh ombak yang besar serta awan tebal di atasnya; dalam arti, kegelapannya sudah mencapai puncaknya. Para mufasir berbeda pendapat tentang hal yang diumpamakan itu. Ada yang mengatakan, orang kafir itu sendiri, ada juga yang mengatakan, tindak kekafiran, dan yang lain mengatakan, bahwa yang diumpamakan adalah hati mereka. Ada juga yang mengatakan, ayat itu memberikan beberapa perumpamaan, seperti *zhulumât* (ظُلُمَات = kegelapan) menunjuk pada perbuatan atau amal orang kafir; *bahrin lujjiyyin* (بَحْرٍ لُجِّيٍّ = lautan yang amat dalam) menunjuk pada hati orang kafir; *maûjun min fawqihî maûj* (مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْج = ombak yang di atasnya ada ombak) menunjuk pada kejahilan dan keraguan yang menimpa hati orang kafir; *sahâb* (سَحَاب = awan) dengan noda dan bercak yang meliputi hati orang kafir.

Menurut Ubai bin Ka'ab, sebagaimana disebutkan oleh Al-Qurthubi, kekafiran itu meliputi lima kegelapan, yaitu ucapan orang kafir merupakan kegelapan; amalnya merupakan kegelapan; datangnya merupakan kegelapan; keluarnya merupakan kegelapan; dan nasibnya di hari kemudian merupakan kegelapan. Oleh karena itu, ia akan dimasukkan ke dalam neraka, tempat yang paling buruk.

Terlepas dari perbedaan pendapat para mufasir tersebut di atas, yang jelas, kekafiran itu luas cakupannya, bisa meliputi orangnya, perbuatannya, atau yang lainnya, dan bisa pula meliputi semua aspeknya. Kata *zhulumât* (ظُلُمَات) di samping digunakan dengan arti 'kegelapan', dalam arti *harfiah* juga digunakan dalam arti *majâzî* (metaforis) dengan menunjuk pada makna 'kejahilan', 'kemusyrikan', 'kekafiran', dan 'kefasikan'. Hal ini dapat dilihat misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 257, QS. Al-Mâ'idah [5]: 16, QS. Ar-Ra'd [13]: 16, QS. Ibrâhîm [14]: 1 dan 5, QS. Al-Ahzâb [33]: 43, QS. Al-Hadîd [57]: 9, serta QS. Ath-Thalâq [65]: 11.

Makna 'menempatkan sesuatu tidak pada tempatnya' itu dapat disebabkan karena kurang dari yang semestinya atau lebih dari yang semestinya, bukan pada waktu yang semestinya atau bukan pada tempat yang semestinya. Dari sini, meminum suatu minuman—seumpama susu—sebelum waktunya dapat dikatakan *zhalamtus saqâ'a* (ظَلَمْتُ السَّقَاءَ = saya men-*zhalim*-i minuman itu); di dalam arti, meminum sebelum waktunya. Minuman atau susu yang diminum sebelum waktunya itu dinamai *mazhlûm* (مَظْلُوْم). Demikian juga, menggali tanah di tempat yang tidak semestinya, dapat dikatakan *zhalamtul ardha* (ظَلَمْتُ الْأَرْضَ = saya men-*zhalim*-i tanah itu). Menggali bukan pada tempatnya disebut *zhulm* dan tanah yang digali disebut *mazhlûm* (مَظْلُوْم), sedangkan orang yang menggali disebut *zhâlim* (ظَالِم). Demikian pula, kata *zhulm* (ظُلْم) dipakai pada makna 'melenceng dari kebenaran', yang diumpamakan sebagai sebuah titik atau isi penuh sebuah lingkaran; apabila titik atau isi dari lingkaran itu kurang (tidak penuh) atau lebih/melampaui maka disebut melenceng. Dengan demikian, kata *zhulm* (ظُلْم) dipakai untuk semua dosa, baik yang kecil maupun yang besar sehingga Nabi Adam as. yang melakukan pelanggaran disebut *zhâlim* (ظَالِم = lalim), begitu juga iblis disebut *zhâlim* (ظَالِم = lalim), meskipun pelanggaran keduanya sangat jauh perbedaannya. Kata *zhulm* (ظُلْم) dalam Al-Qur'an memiliki makna yang bervariasi, misalnya 'aniaya', 'kejahatan',

'dosa', dan 'ketidakadilan' (QS. Yûnus [10]: 47); 'kesewenang-wenangan' dan 'kemusyrikan' (QS. Luqmân [31]: 11); 'kekafiran' (QS.Âli 'Imrân [3]: 86). Makna-makna yang bervariasi itu dikelompokkan oleh sebagian ulama kepada tiga bentuk:

1. Kelaliman manusia terhadap Allah. Kelaliman yang terbesar dari bentuk ini adalah kekafiran, kemusyrikan, dan kemunafikan, sebagaimana disebutkan di dalam firman-Nya, *innasy syirka lazhulmun 'azhîm* (إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ = sesengguhnya mempersekutukan [Allah] adalah benar-benar kelaliman yang besar) (QS. Luqmân [31]: 13).
2. Kelaliman manusia terhadap manusia lain. Ini yang dimaksud di dalam firman-Nya, *innahû lâ yuhibbuzh zhâlimîn* (إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ = Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang yang lalim) (QS. Asy-Syûrâ [42]: 40).
3. Kelaliman manusia terhadap dirinya. Firman Allah, *faminhum zhalimun linafsihî* (فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ = maka di antara mereka ada yang lalim terhadap dirinya) (QS. Fâthir [35]: 32).

Ketiga bentuk kelaliman ini pada dasarnya merupakan kelaliman terhadap diri sendiri karena orang yang berbuat lalim ketika memikirkan kelaliman tersebut sebenarnya itu sudah merupakan kelaliman terhadap dirinya sendiri. Dengan kata lain, setiap kelaliman selamanya dimulai dari dalam diri pelakunya sendiri. ❖ *Muljono Damopoli* ❖

ZINÂ (زِنَى)

Kata *zinâ* (زِنَى) berasal dari akar kata yang terdiri dari huruf *zai, nûn,* dan *yâ'* (زَ نَ يَ), yang berarti 'berbuat zina' atau 'melakukan hubungan badan tanpa ikatan yang sah menurut agama (hukum Islam)'. Dalam bahasa Arab, terdapat dua versi mengenai penulisan kata *zinâ*. **Pertama**, kata *zinâ* (زِنَا) dengan *alif mamdûdah* (أَلِفْ مَمْدُوْدَةْ = alif tegak). **Kedua**, *zinâ* (زِنَى) dengan *alif layyinah* (أَلِفْ لَيِّنَة = alif bengkok).

Zanâ - yaznî - zinan (زَنَى — يَزْنِى — زِنًى) merupakan penulisan dengan *alif layyinah*, sedangkan *zanâ - yaznî - zinan* (زَنَا — يَزْنِى — زِنًا) adalah penulisan dengan *alif mamdûdah*. Dari *zai, nûn,* dan *yâ'* (زَ نَ يَ) terbentuk kata-kata *zânâ - yuzânî - muzânâh - zinâ'an* (زَانَى — يُزَانِى — مُزَانَاةً — وزِنَاءً). Menurut Al-Lihyani, penulisan dengan *alif layyinah*, seperti *zinâ* (زِنَى) berasal dari penduduk Hijaz, sedangkan penulisan dengan *alif mamdûdah* seperti *zinâ'an* (زِنَاءً) adalah dari Bani Tamim. Akan tetapi, di dalam kitab *Ash-Shahhâh* (اَلصَّحَّاحُ) dijelaskan bahwa *zinâ'an* (زِنَاءً) dengan alif tegak berasal dari penduduk Najed.

Kata *zinâ* (زِنَى) dan berbagai bentukannya disebut hanya enam kali di dalam Al-Qur'an. Di dalam bentuk kata kerja *mudhâri'* (مُضَارِع) disebut dua kali, yaitu pada QS. Al-Furqân [25]: 68;

وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا

(Walladzîna lâ yad'ûna ma'allâhi 'ilâhan 'âkhara wa lâ yaqtulûnan-nafsal-latî harramallâhu illâ bil-haqq wa lâ yaznûna wa man yaf'al dzâlika yalqa atsâmâ)
Dan orang-orang yang tidak menyembah tuhan yang lain beserta Allah dan tidak membunuh jiwa yang diharamkan Allah [membunuhnya] kecuali dengan [alasan] yang benar, dan tidak berzina, barangsiapa yang melakukan demikian itu, niscaya dia mendapat [pembalasan] dosa[nya]);

dan QS. Al-Mumtahanah [60]: 12,

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ

(Yâ ayyuhan-Nabiyyu idzâ jâ'akal-mu'minât yubâyi'naka 'alâ an lâ yusyrikna bil-lâhi syai'an wa lâ yasriqna wa lâ yaznîn)
"Hai Nabi, apabila datang kepadamu perempuan-perempuan yang beriman untuk mengadakan janji setia, bahwa mereka tidak akan mempersekutukan sesuatu pun dengan Allah; tidak akan mencuri, dan tidak akan berzina."

Kata *az-zinâ* (اَلزِّنَى) yang disebut dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 32 adalah bentuk *mashdar* (partisip) dari kata *zanâ* (زَنَى). Bentuk *ism fâ'il*-nya *zânin* (زَانٍ) atau *zânî* (زَانِى) untuk *mudzakkar* (مُذَكَّر =

laki-laki) dan *zâniyah* (زَانِيَةٌ) untuk *mu'annats* (مُؤَنَّث =perempuan). Dalam bentuk *ism fâ'il*, baik *mudzakkar* (مُذَكَّر = laki-laki) maupun *mu'annats* (مُؤَنَّث =perempuan) masing-masing disebut tiga kali, dan selalu beriringan, seperti yang dipaparkan dalam QS. An-Nûr [24]: 2, *Az-zâniyatu waz-zânî fajlidû kulla wâḥidin minhumâ mi'ata jaldah* (اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ = Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap orang dari keduanya dengan seratus kali dera).

Terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama fikih ketika memberikan pengertian zina. Namun, perbedaan ini hanya sebatas redaksional semata, sedangkan maksud dan kandungannya adalah sama. Pengertian yang lebih tepat adalah pengertian yang dikemukakan ulama Mazhab Hanafi. Menurut mereka, zina adalah hubungan seksual (hubungan badan) yang dilakukan oleh seorang laki-laki dan seorang wanita secara sadar, yang disertai dengan nafsu seksual dan di antara mereka tidak/belum ada ikatan perkawinan secara sah, atau ikatan perkawinan syubhat (perkawinan yang diragukan keabsahannya, seperti nikah tanpa wali), atau tidak ada hubungan kepemilikan antara keduanya (hubungan tuan dengan hambanya).

Bila ditinjau dari sudut pelaku zina maka dapat dikategorikan kepada tiga macam. **Pertama**, pelakunya adalah orang yang belum pernah kawin *al-bikr* (اَلْبِكْرُ). Bagi mereka ini — orang yang melakukan perbuatan zina, tetapi mereka belum pernah kawin—hukuman yang dikenakan kepada mereka sesuai dengan ketentuan yang terdapat di dalam QS. An-Nûr [24]: 2, yaitu didera (dicambuk) seratus kali.

Di samping dikenakan hukuman dera seratus kali, mereka juga dikenai hukuman pengasingan selama setahun. Sanksi hukuman seperti ini sesuai dengan apa yang dijelaskan di dalam hadits Nabi yang diriwayatkan Muslim, Ahmad bin Hanbal, Abu Daud, An-Nasa'i, dan Ibnu Majah dari Ubadah bin Samit. Di dalam hadits tersebut dijelaskan,

أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَالَ: خُذُوْا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا اَلْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَ تَغْرِيْبُ عَامٍ وَ الثَّيِّبُ بِالثَّيِّبِ جَلْدُ مِائَةٍ وَالرَّجْمُ بِالْحِجَارَةِ

(Annan-Nabiyya 'alaihish-shalâtu was-salâmu qâla: "Khudzû 'annî qad ja'alallâhu lahunna sabîlâ, al-bikru bil-bikri jaldu mi'atin wa taghrîbu âmin, wats-tsayyibu bits-tsayyibi jaldu mi'atin war-rajmu bil-ḥijârah).

"Sesungguhnya Rasulullah saw. bersabda: "Sesungguhnya Allah telah menentukan hukuman bagi wanita-wanita yang melakukan perzinaan. Apabila perzinaan dilakukan oleh sesama orang yang belum pernah menikah maka hukumannya adalah didera seratus kali dan dibuang selama setahun; sedangkan janda dengan duda maka kepada mereka itu dikenakan hukuman dera seratus kali dan rajam."

Mengenai hukuman bagi orang yang belum pernah kawin ini, ulama fikih sudah sepakat bahwa hukumannya adalah didera seratus kali. Adapun tentang hukuman buangan selama setahun, seperti yang disebutkan di atas, masih terdapat perbedaan ulama terhadapnya. Ulama Mazhab Hanafi berpendapat hukuman bagi mereka ini hanyalah hukuman dera seratus kali saja, tetapi di dalam pandangan ulama Mazhab Syafi'i, Hanbali, dan Azh-Zhahiri, hukuman bagi mereka itu adalah dua-duanya, didera seratus kali, sekaligus dibuang selama setahun ke negeri/daerah lainnya. Adapun ulama Mazhab Maliki memberi hukuman yang berbeda bagi laki-laki dan wanita. Bagi laki-laki diberlakukan kedua hukuman itu sekaligus, didera seratus kali dan dibuang selama setahun serta dipenjarakan di tempat pembuangannya. Wanita hanya didera dan tidak diberlakukan hukuman buang.

Kedua, hukuman zina bagi pelaku yang sudah pernah kawin, *al-muḥshan* (اَلْمُحْصَنُ), baik yang masih dalam status ikatan perkawinan maupun yang sudah bercerai, adalah dirajam sampai mati. Ini adalah pendapat yang umum di kalangan ulama. Di samping hukuman rajam sampai mati, kepada mereka juga dikenakan hukuman tambahan, didera seratus kali. Hal ini sesuai pula dengan ketentuan hadits yang

disebutkan di atas. Namun, di dalam memberlakukan hukuman dera itu, ulama masih berselisih pendapat. Ada yang mengatakan bahwa hukuman rajam sampai mati sudah mencukupi bagi mereka. Artinya, tidak perlu lagi ditambah dengan hukuman dera seratus kali. Ini merupakan pendapat di kalangan jumhur ulama. Adapun ulama Mazhab Azh-Zhahiri dan Zaidiah, berpendapat sebaliknya, harus tetap diberlakukan hukuman dera seratus kali, di samping hukuman rajam hingga mati.

Ketiga, di dalam hal pelaku zina tersebut berstatus hamba sahaya, *'abîd* (عَبِيْد), hukuman yang dikenakan kepada mereka adalah setengah dari hukuman yang dikenakan kepada *al-bikr* (اَلْبِكْرُ), bila mereka belum pernah kawin, dan setengah dari hukuman yang dikenakan kepada orang yang sudah pernah kawin, *al-muḥshan* (اَلْمُحْصَنُ). Hukuman ini diberlakukan merujuk kepada ketentuan hukum yang terdapat di dalam QS. An-Nisâ' [4]: 25, yang mengatakan,

فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَـٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَـٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ

(Fain ataina bifâhisyatin fa'alaihinna nishfu mâ 'alal-mukhshanâti minal-'adzâb)

"Kemudian jika mereka mengerjakan perbuatan yang keji [zina], maka kepada mereka dikenakan separuh hukuman dari hukuman wanita-wanita merdeka yang bersuami."

Pendapat ini merupakan pendapat yang umum di kalangan jumhur ulama meskipun masih terjadi perbedaan di antara mereka ketika akan menetapkan hukuman pembuangan bagi yang belum pernah kawin.

Selain dari kata *zinâ* (زِنَى), Al-Qur'an juga menggunakan kata *as-sifâḥ* (اَلسِّفاحُ) untuk menunjuk arti *zinâ* (زِنَى), seperti yang dijelaskan pada QS. An-Nisâ' [4]: 24 dan 25. Selain itu, Al-Qur'an juga menggunakan kata *al-fâḥisyah* (اَلْفَاحِشَةُ) dalam arti *zinâ* (زِنَى), seperti yang terdapat dalam QS. An-Nisâ' [4]: 15, *Wallâtî ya'tînal-fâḥisyah* (وَٱلَّتِى يَأْتِينَ ٱلْفَـٰحِشَةَ = Dan [terhadap] para wanita yang mengerjakan perbuatan keji [zina]). ❖ *Iskandar Ritonga* ❖

ZIYÂDAH (زِيَادَة)

Kata *ziyâdah* adalah *mashdar* dari *zâda yazîdu zaidan/ziyâdatan/mazîdan* (زَادَ يَزِيْدُ زَيْدًا وَزِيَادَةً وَمَزِيْدًا) yang tersusun dari huruf-huruf *zai, ya'*, dan *dal*. Akar kata tersebut menunjuk pada makna dasar 'bertambah'.

Dalam Al-Qur'an kata *zâda* dan semua derivasinya terulang sebanyak 62 kali dengan bentuk *fi'l* dari wazan *mujarrad* (tanpa huruf tambahan) *zâda* (زَادَ) sebanyak 54 kali, baik *fi'l mâdhi* (bentuk lampau), *mudhâri'* (bentuk masa kini dan akan datang) maupun *fi'l amr* (bentuk perintah); bentuk *fi'l mâdhi* dan *mudhâri'* dari wazan *izdâda* sebanyak delapan kali; bentuk *mashdar mazîd* (berimbuhan huruf) dua kali; bentuk *mashdar ziyâdah* dua kali; dan bentuk *zaid* (nama orang) satu kali.

Penggunaan bentuk *mujarrad*, *zâda* (زَادَ) menunjuk pada makna 'transitif (menambahkan)'. Adapun bentuk *izdâda* (اِزْدَادَ) menunjuk pada makna 'intransitif (bertambah)'. Tambahan atau bertambah yang terkandung dari kata tersebut terkadang sifatnya kuantitatif dan terkadang pula kualitatif. Yang sifatnya kuantitatif dapat dilihat misalnya di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 25, yang memberitakan lamanya *Ashḥâbul Kahfi* tinggal (tidur) di dalam goa, yaitu *tsalâtsa mi'ati sinîna wazdâdû tis'an* (ثَلَـٰثَ مِاْئَةٍ سِنِينَ وَٱزْدَادُوا تِسْعًا = tiga ratus tahun lebih sembilan). Sebagian mufasir mengatakan bahwa tidak jelas apa yang dimaksud dengan "lebih sembilan", apakah sembilan jam, sembilan hari, sembilan bulan, ataukah sembilan tahun. Al-Qusyairi mengatakan bahwa kata "sembilan" di situ tidak bisa dipahami sebagai sembilan malam atau sembilan jam karena didahului kata *sinîn* (tahun) sehingga harus dipahami sebagai sembilan tahun sebagaimana kalau dikatakan, "Saya punya 100 dirham dan (ditambah) lima". Maksud "lima" di situ adalah lima dirham. Menurut An-Naqqasy yang didukung oleh Al-Ghaznawi, maksud "mereka tinggal (tidur) 300 tahun" adalah menurut perhitungan tahun syamsiyah. Akan tetapi, karena berita ini disampaikan kepada Nabi saw. yang berkebangsaan Arab maka disebutlah kata

Ziyâdah

"lebih sembilan (tahun)". Artinya, berdasarkan perhitungan tahun *qamariyah* (peredaran bulan), lamanya adalah 309 tahun. Jadi, ungkapan "300 tahun lebih sembilan" itu mencakup perhitungan *syamsiyah* (300 tahun) dan *qamariyah* (309). Di sini dapat dilihat perbedaan keduanya (300 tahun *syamsiyah* = 309 tahun *qamariyah* atau 100 tahun *syamsiyah* = 103 tahun *qamariyah*, dan seterusnya). Selanjutnya, tambahan atau yang bertambah, yang terkandung dari kata *ziyâdah* dan kata turunannya yang sifatnya kualitatif terkadang menunjuk pada hal-hal yang baik dan terkadang pula menunjuk pada hal-hal yang tidak baik.

Yang menunjuk pada hal-hal yang baik, di antaranya berbicara di dalam konteks:

1. Jaminan balasan terhadap orang yang berbuat baik, ditegaskan bahwa ia akan ditambahkan pahalanya, sebagaimana disebutkan misalnya di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 58, QS. Al-A'râf [7]: 161, QS. Yûnus [10]: 26, QS. An-Nisâ' [4]: 173, dan QS. An-Nûr [24]: 38.
2. Kelebihan ilmu dan fisik Thalut daripada orang-orang lain sehingga dipilih sebagai raja Bani Israil di dalam berperang melawan pasukan Jalut, sebagaimana disebutkan di dalam QS. Al-Baqarah [2]: 247.
3. Karakteristik orang Mukmin. Di antaranya apabila mendapat ancaman atau ditakut-takuti bahwa musuh bersatu menghimpun segala kekuatan untuk menghancurkannya maka ancaman itu tidak membuatnya takut; bahkan, imannya bertambah dan semakin bertawakal kepada-Nya (QS.Âli 'Imrân [3]: 173). Begitu pula, ketika berhadapan (sudah melihat) musuh di hadapannya maka imannya semakin bertambah dan semakin bertawakal (QS. Al-Ahzâb [33]: 22). Di antara sifat orang Mukmin yang lain adalah apabila disebut nama Allah, hatinya bergetar dan bila dibacakan ayat-ayat Allah maka imannya bertambah (QS. Al-Anfâl [8]: 2). Demikian juga, ketika wahyu turun, ia gembira dan imannya semakin bertambah (QS. At-Taubah [9]: 124).
4. Jaminan terhadap orang yang mensyukuri nikmat yang diberikan oleh Allah, dengan menggunakan nikmat tersebut untuk hal-hal yang disukai oleh Allah. Nikmat tersebut dijamin tidak akan berkurang; bahkan sebaliknya, semakin bertambah (QS. Ibrâhîm [14]: 7).
5. Waktu tahajud (QS. Al-Muzzammil [73]: 4).

Adapun penggunaan *ziyâdah* pada hal-hal yang tidak baik, di antaranya berbicara di dalam konteks:

1. Kecaman terhadap orang-orang musyrik yang memperturutkan hawa nafsu di dalam menetapkan bulan-bulan haram dengan mengharamkan yang dihalalkan Allah dan mengharamkan yang dihalalkan-Nya, sebagaimana dalam QS. At-Taubah [9]: 36, "*Orang yang mengulur-ulur bulan haram menambah kekafiran mereka* ...". Muharam, Rajab, Zulqaidah, dan Zulhijah adalah bulan-bulan haram, artinya tidak boleh diadakan peperangan pada bulan-bulan itu. Peraturan ini mereka langgar dengan mengadakan peperangan di bulan Muharam, sementara bulan Safar mereka jadikan bulan Haram untuk mengganti bulan Muharam itu. Sekali pun bulan-bulan haram itu jumlahnya empat bulan juga, tetapi dengan perbuatan itu tata-tertib Jazirah Arab menjadi kacau dan lalulintas perdagangan menjadi terganggu.
2. Pengaruh Al-Qur'an terhadap orang-orang kafir atau orang-orang lalim. Allah menegaskan bahwa Al-Qur'an itu hanya menambah kedurhakaan dan kekafiran mereka (QS. Al-Mâ'idah [5]: 64 dan 68). Juga disebutkan bahwa kekafiran mereka bertambah dan mereka akan mati di dalam kekafiran (QS. At-Taubah [9]: 125). Al-Qur'an sebagai *syifâ'* (kesembuhan) bagi orang beriman, dan penambah kerugian bagi orang lalim. (QS. Al-Isrâ' [17]: 82).
3. Orang-orang yang kafir sesudah beriman, kemudian bertambah kekafirannya, tidak akan diterima taubatnya (QS.Âli 'Imrân [3]: 90), mereka juga tidak diampuni dan tidak ditunjuki jalan yang lurus (QS. An-Nisâ' [4]: 137).

4. Murka Allah terhadap orang munafik. Ditegaskan bahwa orang yang mengidap penyakit hati (orang munafik), penyakit mereka akan ditambah oleh Allah. (QS. Al-Baqarah [2]: 10).
5. Penangguhan hukuman terhadap orang kafir. Disebutkan bahwa orang kafir diberi tangguh oleh Allah hanyalah untuk menambah dosa mereka (QS.Âli 'Imrân [3]: 178).
6. Permintaan perlindungan kepada jin (makhluk selain Allah). Disebutkan bahwa orang yang meminta perlindungan kepada jin maka jin itu hanya menambah kesalahan mereka (QS. Al-Jinn [72]: 6).
7. Keikutsertaan orang munafik di dalam peperangan bersama kaum Muslim. Ditegaskan bahwa orang munafik yang ikut berperang hanya menambah kekacauan dan kerusakan (QS. At-Taubah [9]: 47).
8. Kekafiran orang-orang kafir hanya menambah murka Allah dan kerugian bagi mereka (QS. Fâthir [35]: 39).
9. Harta dan anak orang-orang yang diikuti oleh kaum Nuh as. hanya menambah kerugian bagi mereka (QS. Nûh [71]: 21).
10. Sembahan orang musyrik hanya menambah kebinasaan kepada mereka. (QS. Hûd [11]: 101). ❖ *Muljono Damopoli* ❖

ZUBAR (زُبَر)

Zubar (زُبَر) adalah bentuk *plural* (jamak) dari kata *zubrah* (زُبْرَة) yang terambil dari akar kata *zabara-yazburu/yazbiru-zabran-zubratan* (زَبَرَ — يَزْبُرُ / يَزْبِرُ — زَبْرًا — زُبْرَةً —). Jadi, kata *zubrah* merupakan salah satu *mashdar* dari kata *zabar* yang setimbangan dengan *fu'lah* (فُعْلَة). *Plural* dari *zubar* (زُبَر) adalah *azbâr* (أَزْبَار), sedangkan kata *zabr* (زَبْر) *plural*-nya adalah *zabûr* (زَبُوْر) dan *plural* dari *zabûr* adalah *zubur* (زُبُر).

Ibnu Faris mengatakan, bahwa kata *zabara* mengandung dua makna; (1) menunjukkan kepada pengokohan sesuatu, dan (2) menunjukkan kepada bacaan, tulisan atau yang menyerupainya, sedangkan menurut Ibnu Manzhur kata *zabara* di dalam segala bentuknya memunyai banyak arti, di antaranya: 'melarang', 'membentuk', 'melempar', 'menyusun', 'sabar', 'menulis', 'besar', 'berani', 'pikiran', 'potongan', 'yang kuat', 'batu', 'tulisan', 'kitab', 'perkataan', 'punuk di atas punggung unta', dan 'bulu yang ada di antara dua bulu bahu singa'. Seperti, *zabarahû 'anil-amri* (زَبَرَهُ عَنِ الْأَمْرِ = Ia mencegahnya dari sesuatu), *lâ zabra lahû* (لَا زَبْرَ لَهُ = tidak punya pikiran).

Dalam Al-Qur'an kata yang berasal dari kata *zabara* (زَبَرَ) dan segala bentuknya terulang sebanyak 11 kali yaitu pada QS. Al-Anbiyâ' [21]: 105, QS. An-Nisâ' [4]: 163, QS. Al-Isrâ' [17]: 55, QS.Âli 'Imrân [3]: 184, QS. An-Nahl [16]: 44, QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 196, QS. Fâthir [35]: 25, QS. Al-Qamar [54]: 43 dan 52, QS. Al-Mu'minûn [23]: 53, serta QS. Al-Kahfi [18]: 96. Dari semua surah di atas kata *zabr* hanya mengandung makna 'Kitab Zabur yang diturunkan kepada Nabi Daud', kitab-kitab suci yang diturunkan kepada para nabi sebelum Nabi Muhammad saw., potongan/pecahan dan buku-buku catatan yang ada di tangan malaikat.

Makna kitab yang diturunkan kepada Nabi Daud dapat dilihat pada QS. An-Nisâ' [4]: 163 yang berbunyi:

إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ...

وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا

(Innâ auḥainâ ilaika kamâ auḥainâ ilâ nûḥin wannabiyyîna min ba'dihî... wa âtainâ Dâwûda zabûrâ)

"Sesungguhnya Kami telah memberikan wahyu kepadamu sebagaimana Kami telah memberikan wahyu kepada Nuh dan nabi-nabi yang sesudahnya.... dan Kami berikan Zabur kepada Daud."

Di dalam ayat tersebut Allah menjelaskan secara langsung bahwa kitab yang diturunkan kepada Nabi Daud bernama Zabur.

Adapun yang berarti kitab-kitab yang diturunkan kepada para nabi sebelum Nabi Muhammad dapat dipahami di dalam QS. Fâthir [35]: 25:

وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم

بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَبِٱلزُّبُرِ وَبِٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُنِيرِ

(Wa in yukadzdzibûka faqad kadzdzabal-ladzîna min qablihim jâ'athum rusuluhum bil-bayyinâti wa biz-zuburi wa bil-kitâbil-munîr)
Dan jika mereka mendustakan (rasul-rasulnya); kepada mereka telah datang rasul-rasul yang membawa mukjizat yang nyata, zabur dan kitab-kitab yang memberi penjelasan yang sempurna).

Zubur yang terdapat di dalam ayat di atas mengandung makna 'lembaran-lembaran yang berisi wahyu yang diberikan kepada nabi-nabi sebelum Nabi Muhammad yang isinya mengandung hikmah-hikmah dan hukum syariat'.

Adapun *zubur* yang mengandung makna 'potongan' ditemui di dalam QS. Al-Kahfi [18]: 96 yang berbunmyi: *âtûni zubural-ḥadîd* (ءَاتُونِي زُبَرَ ٱلْحَدِيدِ = berilah aku potongan besi-besi). Al-Maraghi mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *zubar* pada ayat di atas adalah potongan-potongan besar. Allah menceritakan tentang kisah Zul Qarnain sewaktu ia bertemu dengan sekelompok kaum yang terbelakang yang berada di dalam ancaman *ya'jûj* dan *ma'juj*. Kaum tersebut meminta Zul Qarnain untuk membuat dinding pemisah di antara mereka dengan *Ya'juj* dan *Ma'juj;* maka, Zul Qarnain meminta kepada mereka untuk dapat memberikan potongan-potongan besi besar untuk disusun menjadi sebuah dinding yang tinggi.

Adapun yang mengandung makna 'pecahan/golongan' dapat dilihat pada QS. Al-Mu'minûn [23]: 53, yang berbunyi:

فَتَقَطَّعُوٓا۟ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا ۖ كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ

(fataqaththa'û amrahum bainahum zuburan kullu hizbîn bimâ ladaihim farihûn)
"Kemudian mereka (pengikut-pengikut rasul itu) menjadikan agama mereka terpecah belah menjadi beberapa pecahan/ golongan, tiap-tiap golongan merasa bangga dengan apa yang ada pada mereka."

Adapun ayat yang menunjukkan arti 'buku catatan yang ada di tangan malaikat' ditemukan di dalam QS. Al-Qamar [54]: 52 yang berbunyi: *wa kullu syai'in fa'alûhu fiz-zuburi* (وَكُلُّ شَىْءٍ فَعَلُوهُ فِى ٱلزُّبُرِ = dan segala sesuatu yang telah mereka perbuat tercatat di dalam buku catatan). Al-Maraghi menafsirkan *zubur* pada ayat di atas adalah kitab yang ditulis di dalamnya segala sesuatu perbuatan yang mengotori diri mereka termasuk orang-orang kafir dan orang-orang yang berbuat maksiat. Buku tersebut berada di tangan Malaikat yang mencatat amal perbuatan.

❖ *Munawwaratul Ardi & Muhammad Wardah Aqil* ❖

ZUKHRUF (زُخْرُف)

Kata *zukhruf* (زُخْرُف) yang biasa diartikan sebagai 'perhiasan', di dalam Al-Qur'an disebut empat kali, yaitu di dalam QS. Al-An'âm [6]: 112, QS. Al-Isrâ' [17]: 93, QS. Az-Zukhruf [43]: 35, dan QS. Yûnus [10]: 24.

Kata *zukhruf* (زُخْرُف) dalam bentuk tunggal berasal dari *zakhrafa* (زَخْرَفَ) dan pada mulanya berarti 'emas'. Agaknya, sejak saat ditemukan pertama kali, emas sudah dipandang sebagai benda berharga dan dapat membuat seseorang atau siapa pun yang memakainya menjadi indah dan bagus. Sesuatu yang dapat memperindah dan memperbagus, dinamakan perhiasan. Dari sini arti *zukhruf* (زُخْرُف) berkembang sejalan dengan perkembangan masyarakat pemakai bahasa. Oleh karena itu, setiap yang bersifat perhiasan dinamakan *zukhruf* (زُخْرُف). Oleh karena itu pulalah, di dalam kamus-kamus bahasa Arab kita jumpai arti kata tersebut bermacam-macam. Misalnya, pohon-pohonan yang menghijau, gunung-gunung, lembah-lembah dan sungai-sungai yang memperindah pemandangan disebut *zukhruful-ardh* (زُخْرُفُ الْأَرْضِ). Alat-alat dan perabot yang terdapat di ruangan rumah disebut *zukhruful-bait* (زُخْرُفُ الْبَيْتِ). Demikian juga sampan dan kapal-kapal yang berlayar di lautan disebut *zukhruful-baḥr* (زُخْرُفُ الْبَحْرِ). Semuanya disebut *zukhruf* (زُخْرُف) karena benda-benda tersebut dapat memperindah dan memperbagus lingkungan di mana dia berada. Bahkan, perkataan yang dibumbui dengan kebohongan dan kepalsuan juga dinamakan *zukhruful-qaul* (زُخْرُفُ الْقَوْلِ) karena ia menghiasi ucapan-ucapan si pembicara sehingga setiap yang mendengarnya menjadi tertarik. Demikianlah semua

arti itu tetap dapat dikembalikan kepada arti asalnya, yaitu 'emas'.

Al-Qur'an menggunakan kata *zukhruf* (زُخْرُف) untuk pengertian 'perhiasan yang bersifat kongkret'. Artinya, dapat dijangkau dengan indra. Misalnya di dalam QS. Az-Zukhruf [43]: 35, disebut di dalam konteks kecaman terhadap orang musyrik yang mengingkari kerasulan Muhammad. Beliau ini, menurut mereka, tidak layak diangkat sebagai nabi dan rasul karena beliau hanya seorang yatim yang miskin, hidup sebagai penggembala kambing. Yang pantas menjadi rasul ialah orang yang pintar, bangsawan, dan banyak harta. Mereka mengukur derajat manusia dengan perhiasan dan harta benda lain yang dimilikinya. Ayat itu turun untuk menegaskan bahwa emas dan harta benda hanyalah perhiasan dunia, tidak dapat dijadikan ukuran derajat seseorang.

Di dalam QS. Al-Isrâ' [17]: 93, kata *zukhruf* (زُخْرُف) disebut di dalam konteks bantahan terhadap orang-orang musyrik yang menuntut Muhammad membuktikan kenabiannya secara material. Mereka baru percaya setelah Nabi dapat memancarkan mata air dari bumi yang kering, atau langit dijadikan berkeping-keping seketika, atau Nabi memunyai rumah besar yang dibuat dari emas murni. Ayat ini turun menegaskan bahwa Nabi bukan Tuhan yang dapat menciptakan apa yang dikehendaki, melainkan seorang utusan Tuhan.

Demikian juga halnya surah lain yang menggunakan kata tersebut untuk pengertian perhiasan yang kongkret. Di sinilah beda kata itu dengan kata *zînah* (زِيْنَة) yang secara terminologi memunyai arti yang sama dengan *zukhruf* (زُخْرُف), yaitu 'perhiasan'. Namun, di dalam penggunaannya terdapat perbedaan. Kata *zînah* oleh Al-Qur'an, di samping digunakan untuk pengertian perhiasan yang bersifat kongkret, dipakai juga untuk pengertian perhiasan yang bersifat abstrak. Misalnya QS. Al-Hujurât [49]: 7, yang menyatakan bahwa iman dihiaskan ke dalam hati manusia, sedangkan kata *zukhruf* tidak pernah dipakai untuk pengertian ini. ❖ *Cholidi* ❖

ZULFÂ (زُلْفَى)

Kata *zulfâ* (زُلْفَى) seakar dengan *zulfah* (زُلْفَة). Biasa diartikan dengan 'dekat'. Dalam berbagai bentuknya, kata itu disebut sepuluh kali, yaitu di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 64 dan 90, QS. Qâf [50]: 31, QS. At-Takwîr [81]: 13, QS. Al-Mulk [67]: 27, QS. Hûd [11]: 114, QS. Sabâ' [34]: 37, QS. Shâd [38]: 25 dan 40, serta QS. Az-Zumar [39]: 3.

Kata *zulfah* (زُلْفَة) dalam bentuk tunggal berasal dari *zalafa* (زَلَفَ) yang pada mulanya berarti 'mendekat'. Selain itu, kata tersebut digunakan untuk arti lain seperti 'kolam yang penuh air'. Diberi arti demikian karena permukaan air itu telah dekat dengan permukaan kolam. Orang yang kerjanya menjilat atau penyuap atasan untuk tujuan tertentu dinamakan *mutazallifah* (مُتَزَلِّفَة) karena ia selalu mendekatkan diri dengan orang yang disuapnya. Tempat jamaah haji bermalam, dinamakan Muzdalifah karena lokasinya berdekatan dengan kota Mekah. *Zulfâ* (زُلْفَى) juga diartikan sebagai 'pangkat' dan 'kedudukan' karena keduanya selalu didambakan dan oleh karenanya ia selalu dekat di hati manusia. Demikian juga dengan arti 'bagian dari waktu malam' karena waktu itu dekat dengan waktu siang.

Setelah berkembang sejalan dengan perkembangan pemakaian, kata itu memunyai arti yang beraneka ragam. Namun, secara bahasa tetap terkait dengan arti asalnya (dekat).

Al-Qur'an menggunakan kata tersebut untuk menggambarkan pengertian dekat. Dekat dalam konsep Al-Qur'an kadang-kadang berkaitan dengan tempat atau jarak di antara dua ruang, dan kadang-kadang berkaitan dengan waktu. Artinya jarak di antara dua waktu yang berbeda.

Azlafa (أَزْلَفَ), turunan dari *zulfâ* (زُلْفَى), berarti 'mendekatkan' yang berkaitan dengan ruang, misalnya yang terdapat di dalam QS. Asy-Syu'arâ' [26]: 64, disebut di dalam konteks pembinasaan Firaun dan tentaranya. Ketika

jarak antara Firaun dan Musa sudah semakin dekat dan Musa bersama kaumnya terhadang oleh lautan, Allah mewahyukan kepada Musa agar ia memukulkan tongkatnya ke permukaan laut. Setelah laut terbelah, Musa bersama kaumnya menyeberang dengan selamat. Allah mendekatkan lagi jarak Musa dengan Firaun sampai mereka berada ditengah laut tersebut, Allah menenggelamkan Firaun dan tentaranya.

Zulaf (زُلَف) dengan arti dekat yang berkaitan dengan waktu misalnya yang terdapat di dalam QS. Hûd [11]: 114, yang disebut di dalam konteks waktu pelaksanaan shalat. Selain waktu pagi dan sore, Allah memerintahkan shalat pada sebagian dari waktu malam. Maksudnya, kata sebagian mufasir, ialah waktu Maghrib dan Isya lebih dekat dengan siang dan pada hakikatnya ayat itu mengandung perintah untuk mendirikan shalat lima waktu.

Zulfâ (زُلْفَى) juga berarti 'dekat', tetapi berkaitan dengan selain ruang dan waktu. Kedekatan hubungan ini tidak dapat diukur dengan waktu maupun ruang. Misalnya yang terdapat di dalam QS. Sabâ' [34]: 37, di dalam konteks pendekatan manusia kepada Tuhannya. Di dalam ayat ini Allah menegaskan bahwa bukanlah harta dan anak-anak kamu yang menjadi perantara untuk mendekatkanmu kepada Allah, melainkan iman dan amal.

❖ *A. Rahman Ritonga* ❖

ZUMAR (زُمَر)

Kata *zumar* terambil dari akar kata *zai – mîm – râ*. Menurut Ibnu Faris, akar kata tersebut berkisar pada dua makna dasar. **Pertama**, menunjuk pada 'sesuatu yang jumlahnya sedikit'; dari situ rambut yang sedikit disebut *az-zumar*. Selanjutnya, orang yang sedikit rasa malunya dikatakan *zamirul murû'ah* (زَمِرُ الْمُرُوْءَة). Makna dasar yang **kedua**, 'suara' yang pada mulanya menunjuk pada suara burung unta, kemudian dipakai di dalam arti 'kelompok' atau 'kumpulan manusia' karena pertemuan manusia di dalam kelompok tersebut menimbulkan suara hiruk-pikuk.

Kata *az-zumar* terulang di dalam Al-Qur'an sebanyak dua kali, yaitu pada QS. Az-Zumar [39]: 71 dan 73. Kata tersebut menunjuk pada makna 'rombongan-rombongan' atau 'kelompok-kelompok manusia' yang akan dimasukkan ke dalam neraka dan yang akan dimasukkan ke dalam surga. Di dalam ayat-ayat tersebut diterangkan keadaan manusia di Hari Kiamat setelah mereka dihitung. Pada waktu itu mereka terbagi atas dua rombongan; satu rombongan dibawa ke neraka dan satu rombongan lagi dibawa ke surga. Tiap-tiap rombongan memperoleh balasan dari apa yang mereka kerjakan di dunia dahulu.

Dari kata *az-zumar* yang terdapat pada kedua ayat tersebut, surah ini dinamai Az-Zumar, surah yang ke-39. Surah ini terdiri atas 75 ayat, termasuk golongan surah-surah *Makkiyah*, diturunkan sesudah surah Saba'. Dinamakan juga dengan Al-Ghuraf (اَلْغُرَف = kamar-kamar), yang terambil dari kata *al-ghuraf* yang terdapat pada ayat 20 surah tersebut; diterangkan di situ keadaan kamar-kamar di dalam surga yang diberikan kepada orang-orang yang bertakwa. Pokok-pokok isi surah tersebut adalah: (1) masalah keimanan yang meliputi dalil-dalil keesaan Allah dan kemahakuasaan Allah, malaikat-malaikat berkumpul di sekeliling Arasy dan bertasbih kepada Tuhannya, pada Hari Kiamat tiap-tiap orang memunyai catatan amal masing-masing; (2) kisah-kisah yang mengandung perintah memurnikan ketaatan kepada Allah, larangan berputus asa terhadap rahmat Allah; (3) dan lain-lain berupa tabiat orang-orang musyrik di dalam keadaan senang dan susah; perumpamaan di dalam Al-Qur'an dan faedahnya, kedahsyatan Hari Kiamat, gambaran air muka orang musyrik dan air muka orang Mukmin pada Hari Kiamat; serta janji Allah untuk mengampuni orang-orang yang bersalah bila bertobat. ❖ *Muhammad Wardah Aqil* ❖

ZÛR (زُوْر)

Zûr (زُوْر) berasal dari akar kata yang terdiri dari huruf *zâ' – wau – râ'* (ز – و – ر) yang dibaca *zûr* artinya 'bohong', 'kesaksian palsu', misal-

nya, *rajul zûr* (رَجُلٌ زُوْرٌ = laki-laki pembohong), *qaum zûr* (قَوْمٌ زُوْرٌ = kaum pembohong). Jubran Mas'ud memberikan makna-makna lain dari kata *zûr*, yaitu *'asy-syirku bil-lâh'* (الشِّرْكُ بِاللهِ = menyekutukan Allah), *'al-quwwah'* (القُوَّة = kekuatan), *'al-'aql'* (العَقْلُ = akal pikiran), *'ar-ra'yu'* (الرَّأْيُ = pendapat), *'as-sayyid'* (السَّيِّد = pemimpin, pemuka), dan *'ladzdzatuth-tha'âm* (لَذَّةُ الطَّعَام = kelezatan makanan).

Menurut Ibnu Manzhur, *zûr* bisa berarti *'muhassan'* (مُحَسَّن = dibaik-baikkan), seperti di dalam ucapan Umar ra., *mâ zawwartu kalâman li aqûlahû illâ sabaqanî bihî Abu Bakr* (مَا زَوَّرْتُ كَلَامًا لِأَقُوْلَهُ إِلَّا سَبَقَنِي أَبُو بَكْرٍ = Aku tidak membaik-baikkan suatu ucapan, kecuali Abu Bakar telah mendahuluiku [dengan ucapan itu]). Lafal *tazwîr* (تَزْوِيْر) memiliki makna asal *'ishlâhusy-syai"* (إِصْلَاحُ الشَّيْئِ = membetulkan/memperbaiki sesuatu), dan menurut Ibnu Al-Arabi, *kullu 'ishlâhin min khairin au syarr* (كُلُّ إِصْلَاحٍ مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ = setiap perbaikan yang dilakukan terhadap sesuatu yang baik atau buruk). Namun di dalam perkembangannya ia digunakan untuk makna memperindah suatu kebohongan (*tazyînul-kidzb* = تَزْيِيْنُ الكِذْبِ).

Menurut Abu Bakar, ada empat pendapat tentang makna *tazwîr* (تَزْوِيْر), yakni: **pertama**, melakukan kebohongan dan kepalsuan; **kedua**, menyamakan, **ketiga**, menghias dan memperindah, dan **keempat**, menyiapkan dan memikirkan pembicaraan. Dari makna pertama kemudian muncul istilah *syâhiduz-zûr* (شَاهِدُ الزُّوْرِ = saksi palsu).

Keburukan dari kesaksian palsu, *syahâdatuz-zûr* (شَهَادَةُ الزُّوْرِ) yang digolongkan sebagai salah satu dosa besar, *al-kabâ'ir* (الكَبَائِرُ) ini banyak disebut-sebut oleh hadits Nabi Muhammad saw., antara lain:

قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ: عَدَلَتْ شَهَادَةُ الزُّوْرِ الشِّرْكَ بِاللهِ

(qâla rasûlul-lâhi 'alaihi wa sallam: 'adalat syahâdatuz-zûrisy-syirka bil-lâhi)

"Rasulullah saw. bersabda, "Kesaksian palsu itu sebanding dengan menyekutukan Allah."

Kandungan makna hadits seperti ini merupakan suatu pemahaman yang diambil dari firman Allah di dalam QS. Al-Furqân [25] : 68, *wal-ladzîna lâ yad'ûna ma'al-lâhi ilâhan âkhar* (وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ = Dan orang-orang yang tidak menyembah tuhan yang lain beserta Allah), yang kemudian diikuti oleh ayat 72, *wal-ladzîna lâ yasyhadûnaz-zûr* (وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ = Dan orang-orang yang tidak memberikan persaksian palsu). Dengan memahaminya secara terbalik (*mafhûmul-mukhâlafah* = مَفْهُوْمُ الْمُخَالَفَةِ), dipahami bahwa kedudukan orang yang menyekutukan Allah disetarakan dengan orang yang memberikan kesaksian palsu.

Dari akar kata *zâ - waw - râ'* bisa dibentuk kata kerja *zâra - yazûru - zûr* (زَارَ — يَزُوْرُ — زُوْر). Lafal *zaur* dan bentuk jamaknya *azwâr* (أَزْوَار) arti asalnya adalah 'dada'; ada yang mengatakan 'dada bagian tengah' dan ada pula yang berpendapat 'dada bagian atas'. Sedangkan *zawar* (زَوَر) artinya 'lekukan di tengah-tengah dada', dan bisa pula berarti 'condong'. Juga *al-azwar* (الأَزْوَر) berarti 'orang yang hitam matanya tidak di tengah-tengah benar (agak miring/juling)'. Dari makna condong atau bengkok inilah kemudian berkembang makna menjadi 'bohong' dan 'palsu', karena terjadinya penyimpangan dari kebenaran.

Salah satu kata bentukan dari lafal *zaur* yang bermakna condong ialah *tazâwaru* (تَزَاوَرُ). Di dalam Al-Qur'an terdapat satu ayat yang menggunakan lafal *tazâwaru*, yaitu QS. Al-Kahfi [18]: 17,

وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَت تَّزَاوَرُ عَن كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَت تَّقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِّنْهُ

(Wa tarâsy-syamsa 'idzâ thala'at tazâwaru 'an kahfihim dzâtal-yamîni wa 'idzâ gharabat taqridhuhum dzâtasy-syimâli wa hum fi fajwatin minhu)

"Dan kamu akan melihat matahari ketika terbit, condong dari gua mereka ke sebelah kanan, dan bila matahari itu terbenam ia menjauhi mereka ke sebelah kiri sedang engkau berada di tempat yang luas di dalam gua itu."

Ayat di atas membuktikan bahwa pintu gua ada di sebelah Utara, sebab Allah memberitahu bahwa ketika matahari terbit ia condong di

sebelah kanan. Hal itu berarti bahwa ketika matahari semakin tinggi di ufuk maka cahayanya semakin tiada yang masuk ke dalam gua, dan ketika terbenam matahari itu semakin menjauhi mereka di sebelah kiri.

Ibn Katsir menjelaskan lebih lanjut, bahwa dengan isyarat semacam itu Allah menghendaki agar kita memikirkannya. Karena itulah, Allah tidak memberitahukan di negara mana letak gua tersebut; sebab tidak ada tujuan syar'i yang bisa diperoleh dengan mengetahui tempatnya. Seandainya ada kemaslahatan agama yang diperoleh dengan mengetahuinya, niscaya Allah telah menyebutkannya di dalam Al-Qur'an atau melalui Rasul-Nya, sesuai dengan hadits Nabi yang berbunyi:

مَا تَرَكْتُ شَيْئًا يُقَرِّبُكُمْ إِلَى الْجَنَّةِ وَ يُبَاعِدُكُمْ مِنَ النَّارِ إِلَّا وَ قَدْ أَعْلَمْتُكُمْ بِهِ

(Mâ taraktu syai'an yuqarribukum 'ilâl-jannati wa yubâ'idukum minan-nâri 'illâ wa qad 'a'lamtukum bihî)
"Aku tidak meninggalkan sesuatu yang bisa mendekatkanmu ke surga dan menjauhkanmu dari neraka kecuali hal itu telah kuajarkan kepadamu."

Meskipun demikian, beberapa mufasir mencoba untuk menerka posisinya. Ibnu Abbas mengatakannya di dekat kota Ailah; dan Ibnu Ishaq mengatakannya di Niniveh; sedangkan pendapat lain mengatakannya di Negeri Romawi.

Zâra - yazûru - zauran, ziyârah, dan *zûrah* (زَارَ- يَزُوْرُ- زَوْرًا ، زِيَارَة ، وَ زُوَارَةً) berarti 'menuju suatu tempat/seseorang' atau 'mengunjunginya untuk suatu keperluan'. Dalam suatu hadits dikatakan, *inna li zûrika 'alaika haqqan* (إِنَّ لِزَوْرِكَ عَلَيْكَ حَقًّا = Sesungguhnya orang yang mengunjungimu memiliki hak yang harus kau penuhi).

Dengan makna 'mengunjungi' ini terdapat firman Allah di dalam QS. At-Takâtsur [102]: 2, *hattâ zurtumul-maqâbir* (حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ = sampai kamu masuk ke dalam kubur). Ayat ini diturunkan Allah kepada Bani Haritsah dan Bani Al-Harits, keduanya dari kaum Anshar, yang saling membanggakan diri dengan kemewahan yang mereka miliki. Salah satunya berkata kepada yang lain, "Adakah di antara kalian yang seperti Fulan bin Fulan?", mereka berbangga-bangga dengan kaumnya yang masih hidup, dan yang lain pun berkata demikian. Kemudian, mereka menuju ke kubur, di sana mereka melakukan hal yang sama dengan menunjuk kuburan Fulan dan Fulan. Hal itu terus mereka lakukan sampai turun QS. At-Takâtsur [102]: 2. Namun, yang dimaksud dengan *zurtumul-maqâbir* (زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ) di dalam ayat itu bahwa mereka terus membanggakan diri dan kemewahan sampai mereka mati dan dimakamkan di kuburan. Ada pula pendapat yang mengatakan "sampai engkau bisa bertemu dengan nenek-moyangmu yang telah dikubur."

Az-zûr dengan makna bohong dan batil terdapat di dalam QS. Hajj [22]: 30,

فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ وَٱجْتَنِبُوا۟ قَوْلَ ٱلزُّورِ

(Fajtanibûr-rijsa minal-autsâni wajtanibû qaulaz-zûr)
"Maka jauhilah olehmu berhala-berhala yang najis itu dan jauhilah perkataan-perkataan dusta."

dan Al-Furqân [25]: 72,

وَٱلَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ ٱلزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا۟ بِٱللَّغْوِ مَرُّوا۟ كِرَامًا

(Wal-ladzîna lâ yasyhadûnaz-zûra wa 'idzâ marrû bil-lagwi marrû kirâman)
"Dan orang-orang yang tidak memberikan persaksian palsu, dan apabila mereka bertemu dengan [orang-orang yang melakukan] hal-hal yang tidak baik, mereka lalui [saja] dengan menjaga kehormatan dirinya."

Menurut Al-Maraghi, Umar bin Khaththab menghukum orang yang memberikan kesaksian palsu dengan cambukan sebanyak 40 kali, kemudian mencat wajahnya dengan warna hitam, lalu menggundulinya, dan membawanya berkeliling di pasar.

Dalam arti yang sama pula terdapat di dalam QS. Al-Furqân [25]: 4, *fa qad jâ'û zhulman wa zûran* (فَقَدْ جَآءُو ظُلْمًا وَزُورًا = maka sesungguhnya mereka telah berbuat suatu kezaliman dan dusta yang besar), dan Al-Mujâdilah [58]: 2, *wa 'innahum la yaqûlûna munkaran minal-qauli wa zûran* (وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًا = Dan sesungguhnya mereka sungguh-sungguh mengucapkan suatu perkataan yang munkar dan dusta).

❖ *Ahmad Saiful Anam* ❖

ZURQ (زُرْق)

Kata ini dalam Al-Qur'an hanya disebut satu kali, yaitu pada QS. Thâhâ [20]: 102 yang berbunyi,

يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ ۚ وَنَحْشُرُ ٱلْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا

(yauma yunfakhu fish-shûri wa nahsyurul-mujrimîna yaumaidzin zurqâ)

"(yaitu) di hari (yang di waktu itu) ditiup sangkakala dan Kami akan mengumpulkan pada hari itu orang-orang yang berdosa dengan muka yang biru muram."

Kata *zurq* (زُرْق) di atas mengandung tiga pengertian, yaitu 'biru matanya', 'buta matanya', dan 'biru matanya diikuti dengan hitamnya wajah'. Menurut Al-Qurthubi, kata *az-zurq* (الزُّرْق) adalah lawan dari kata *al-kuhl* (الكُحْلُ = warna hitam dari pelupuk mata). Orang Arab apabila kecewa atau sial, pelupuk matanya berubah menjadi biru dan kadang-kadang diikuti hitam wajahnya. Ibnu Katsir juga menafsirkan kata itu dengan pelupuk mata yang menjadi biru karena ketakutan atas dosa-dosanya.

Al-Kalbi dan Al-Farra' menafsirkannya dengan "butanya mata". Menurut mereka arti *zurqâ* (زُرْقًا) adalah 'buta'. Oleh karena itu, ayat di atas dipahami sebagai gambaran keadaan orang yang berdosa, matanya menjadi buta sebagai gambaran kekecewaan dan kekhawatiran atas balasan perbuatannya. Ibnu Abbas (seorang sahabat) menyatakan bahwa pada Hari Kiamat itu beraneka ragam keadaan, ada pelupuk matanya biru sebagaimana di dalam QS. Thâhâ [20]: 102 di atas, ada pula yang buta matanya, sebagaimana dijelaskan pada QS. Al-Isrâ' [17]: 97.

Menurut Wahbah Zuhaili, kata itu diartikan dengan 'pelupuk mata menjadi biru dan diikuti dengan hitamnya wajah'. Hal ini disebabkan karena orang-orang berdosa yang tidak diampuni dosanya dan kafir pada hari tatkala sangkakala ditiupkan untuk kedua kali, sebagai tanda bangkitnya manusia dari kuburnya untuk dihisab (dihitung) amal perbuatannya, menjadi ketakutan dan menyesali perbuatannya.

Ibnu Abbas menyatakan bahwa pada Hari Kiamat atau hari kebangkitan kembali itu terdapat berbagai keadaan manusia yang mencerminkan perbuatan mereka ketika hidup di dunia. Keadaan pelupuk matanya berubah menjadi biru merupakan akibat dari ketakutan dan penyesalan dari orang-orang yang berbuat dosa. ❖ *Abdullah Alhamid* ❖

PANCASILA

1. KETUHANAN YANG MAHA ESA
2. KEMANUSIAAN YANG ADIL DAN BERADAB
3. PERSATUAN INDONESIA
4. KERAKYATAN YANG DIPIMPIN OLEH HIKMAT KEBIJAK-SANAAN DALAM PERMUSYAWARATAN / PERWAKILAN
5. KEADILAN SOSIAL BAGI SELURUH RAKYAT INDONESIA

KEMENTERIAN AGAMA
REPUBLIK INDONESIA

"Dan sesungguhnya telah Kami mudahkan Al-Qur'an untuk dijadikan pelajaran, maka adakah yang hendak mengambil pelajaran?"
(QS. Al-Qamar [54]: 17)

ENSIKLOPEDIA AL-QUR'AN

Kajian Kosakata